实用主义

[美] 威廉·詹姆士著

商 务 印 书 馆

实 用 主 义

一些旧思想方法的新名称

附

从《真理的意义》中选出的

有关的四篇论文

〔美〕威廉·詹姆士著

陈羽纶　孙瑞禾译

商 务 印 书 馆

1979年·北京

PRAGMATISM
A NEW NAME FOR SOME OLD WAYS OF THINKING
TOGETHER WITH
FOUR RELATED ESSAYS
SELECTED FROM
THE MEANING OF TRUTH

By William James

Longmans, Green And Co.
New York, 1943

实 用 主 义
一些旧思想方法的新名称

〔美〕威廉·詹姆士著
陈羽纶　孙瑞禾译

商 务 印 书 馆 出 版
（北京王府井大街36号）
新华书店北京发行所发行
北京第二新华印刷厂印刷

850×1168毫米 1/32　7 1/4 印张　164千字
1979年8月第1版　1979年8月北京第1次印刷
印数 1—19,500 册
统一书号：2017·158　定价：0.69 元

内容提要

本书作者威廉·詹姆士（1842—1910）是美国实用主义创始人之一。

全书收集了作者1906年在美国波士顿罗威尔研究所和1907年在纽约哥伦比亚大学发表的八篇讲稿，此外，还收集了另外四篇论文。

实用主义是为帝国主义服务的现代资产阶级反动哲学的主要流派之一，它继承了贝克莱和马赫主义的主观唯心主义的路线，宣称客观世界可以按照人的主观意愿任意塑造，否认物质第一性的原则和规律的客观性。实用主义在美国特别流行，曾被视为代表美国生活方式的官方哲学。这一哲学是先进的科学思想和马克思列宁主义的敌人。

本书是这一哲学的重要著作之一，曾由我馆作为"尚志学会丛书"之一于1924年翻译出版，现在重新译出，以供我国理论工作者批判参考。

目　　次

原編者的話

在《实用主义》(*Pragmatism*)于1907年出版后两年，又出版了《真理的意义——<实用主义>续篇》(*The Meaning of Truth, A Sequel to Pragmatism*)。后者大部分是对前者——《实用主义》——所引起的批评的一些答复，但是也收进了写在《实用主义》之前的三篇论文，这几篇论文对于作者思想的发展提供了很重要的说明。除序言与目次外，这里仍保留初版《实用主义》的页码。《真理的意义》第v—xx页在本书中改为第303—318页，又第1—101页改为第319—419页。有了这些增补，本书就成为它据以命名的这一学说的完整而有系统的论述。

腊耳夫·巴顿·佩里

剑桥，马萨诸塞州

1942年9月1日

献　　词

紀念约翰·司徒特·穆勒

我是从他那里，最早懂得实用主义的思想的开朗性；要是他现在还在世的话，我极愿把他当作我们的领导者。

序

[xiii]*

下面这几篇讲演是1906年11，12月我在波士顿罗威尔研究所和1907年1月在纽约哥伦比亚大学发表的，照讲稿付印，未加发挥或注释。所谓实用主义运动——我不大喜欢这个名词，但要改变它，显然太晚了——好象是忽然由天上掉下来的似的。其实那是哲学中一向存在的许多倾向突然一齐意识到自己的存在和它们的共同任务。这种情况发生在那么多的国家中，并且由那么多的不同观点出发，因而产生了颇不一致的说法。我曾就个人所见，尽力把原来的各种说法统一起来，只述梗概，而不涉及细微的争论。我相信，要是评论家肯等我们把话交代比较清楚后，再加批判，那末许多无谓的争论本来是可以避免的。

要是我这讲演录能使读者对实用主义感到兴趣，他一定还想再读些别的书；因此，我提出以下几种参考读物。 [xiv]

在美国，杜威写的《逻辑理论的研究》(*Studies in Logical Theory*)是基础读物。杜威在《哲学评论》(*Philosophical Review*)(第15卷，第113，465页①)、《精神》(*Mind*)(第15卷，第293页)和《哲学杂志》(*Journal of Philosophy*)(第4卷，第197页)上发表的文章也应当读一读。

但是，开始时大概最好先学习席勒写的《人本主义研究》

---

* 页旁罗马数字和阿拉伯数字系指原书页码。——中译本编者

① 这里指两篇论文：一、《信仰和实在》，1906年3月，第15卷第2期，第113—129页；二、《经验和客观唯心主义》，1906年9月，第15卷第5期，第465—481页。——译者

(*Studies in Humanism*),特别是其中第 1,5,6,7,18 和第 19 各篇论文。席勒在此以前所写的论文,以及一般地说,有关这个问题的争论的文献,他在他的书的脚注中都充分提到了。

其次，请读米约著的«理性» (*le Rationnel*)(1898 年),勒·罗瓦(Le Roy)发表在«形而上学评论»(*Revue de Métaphysique*)第 7, 8, 9 卷里那些精彩的论文以及布隆德尔 (Blondel) 和德·塞依(De Sailly)发表在 «基督教哲学年刊»(*Annales de Philosophie Chrétienne*) 第 4 集第 2, 3 卷的那些论文。巴比尼宣布说，他用法文写的一本关于实用主义的书即将出版。

为了避免至少一个误解,请容许我声明，实用主义，就我对它的理解来说，和我最近提出的理论——“彻底经验主义” (radical 〔xv〕 empiricism) 并没有任何逻辑性的关联。后者是自成一体的。一个人尽可以完全不接受它而仍旧是个实用主义者。

作　者

1907 年 4 月于哈佛大学

第一讲　当前哲学上的两难

〔3〕

切斯特顿在他那令人钦佩的文集《异教徒》的前言中这样写道："有些人——我就是其中的一个——认为，关于一个人的最实际和最重要的事到底还是他的世界观。我们觉得对于一个女房东来说，考虑房客的收入固然重要，但更要紧的还是懂得房客的哲学；我们认为对于一个即将杀敌的将军来说，知道敌人的多寡固然重要，但更要紧的是知道敌人的哲学。我们认为，问题并不是有关宇宙的理论是否影响事物，而是归根到底还有什么其他的东西能够影响事物。"

关于这个问题，我和切斯特顿的想法是一致的。我知道，诸位女士，诸位先生，你们每一个人都有一种哲学；讲到你们，最有趣和最要紧的事是你们的哲学怎样决定你们各人的世界观。你们知道〔4〕我也是这样的。可是我承认，对于我即将大胆开始讲哲学这件事，心里有些惴惴不安。因为在我们每一个人心中这样重要的哲学，不是一个技术问题，而是我们对人生真谛的一种多少有些说不出来的感悟。从书本上得来的，不过是哲学的一部分；哲学是我们各人观察和感知宇宙整个推动力的方式。我没有权力假定你们中间有许多人是上课堂来听讲宇宙学的学生，可是我站在这里，是希望能够引起你们对于一种哲学的兴趣的，这种哲学在很大程度上必须用专门技术来处理。我希望能够引起你们对于我所深信的一种新趋向的充分同情。然而你们不是学生，而我却不得不象个教授似的来讲话。一个教授所相信的宇宙，不管是什么样的，讲起来总是长篇大论的。如果宇宙可以用两句话下定义，那它是不需要用

到教授的智力的。人们对象这样浅薄的任何东西是不会有什么信仰的；我听说，就在这同一个会场里，我的朋友和同事们想把哲学通俗化，但是他们刚讲一会儿，就显得枯燥无味，越讲越专门，结果是不很令人鼓舞的。因此，我现在的尝试是大胆的。实用主义的创始人最近也亲自在罗威尔研究所演讲了几回①，讲的也是实用主义这个题目——那真象在漆黑之夜放出来的闪光一样；我想，我们谁也沒有听懂他所说的全部，可是我现在还要站在这里，作着同样冒险的事。

〔5〕

我冒这个险是因为我这些演讲毕竟吸引了许多听众。必须承认，听人讲高深的东西，即使我们和爭辩者都不懂，也有一种很奇妙的魅力。我们都能感到问题沒解决的那种刺激性，都能觉得面对着无边洪蒙(the vastness)。在吸烟室里要是发生一场关于自由意志，或神的万能，或善与恶的辩论，你可以看到大家是怎样侧耳倾听。哲学的结果和我们大家都有极切身的关系，因而哲学上最奇怪的论点也会愉快地引起我们微妙机敏的感觉。

〔6〕

我自己笃信哲学，又相信一种新的曙光已经开始照亮我们这些哲学家的道路，所以我觉得不论说得对或不对，应当尽力把关于这个情况的一些消息传达给你们。

哲学在人类事业中是最崇高而又最平凡的。它在最细微的地方下功夫，而展开了最宽广的远景。人们说哲学"烤不出面包"，②但它却能鼓舞我们的灵魂，使我们勇敢起来。对于一般人说来，它的态度，它的疑惑和诘难，它的诡辩和辩证，常常是令人讨厌的，但

① 1903—1904，皮尔斯在波士顿罗威尔研究所做了几次关于逻辑学的报告。——译者

② 十九世纪末叶，美国圣路易城出版的一种唯心主义哲学杂志上有一句反动格言："哲学烤不出面包，但它给我们上帝、自由和不朽。"作者以歇后语形式加以引用。——译者

是，如果沒有哲学远射的光辉照耀着世界的前景，我们是无法前进的。至少它的光辉，还有那随着光辉而对照出来的阴暗和奥秘，能使人对它所说的产生一种远非仅仅专业人员所有的兴趣。

哲学史在极大程度上是人类几种气质冲突的历史。尽管我的同事中有人对于这种说法或者觉得有些不够严肃，我还是要论述这种冲突，并拿它来解释哲学家的许多分歧点。一个专门的哲学家不论他有哪种气质，他进行哲学思考时常要把他那气质的事实隐蔽起来。我们在习惯上不承认气质是理由，所以哲学家为自己的结论辩护时，只是极力提出一些与个人无关的理由。其实他的气质给他造成的偏见，比他那任何比较严格的客观前提所造成的要强烈得多。正象这个事实或那个原则那样，气质也会这样那样地给他提供证据，造成比较重感情的或者比较冷酷的宇宙观。他信赖他的气质。他要一个能适合他的气质的宇宙，他相信任何一种适合他的气质的对宇宙的解释。他觉得与他气质相反的人总是与宇宙的性格不协调的；即使他们的辩才比他强得很多，他心里总认为这种人在哲学这门专业中是不称职的，是"门外汉"。 〔7〕

可是在讲坛上，他不能仅凭他的气质就自称为有超越的领悟或超越的权威。因此在我们哲学的讨论里，发生一种不诚实的情况：总是不提我们所有前提中最重大的前提。要是我们在这些讲演里破除了这种成规而提到那个前提，我敢肯定说这对于澄清问题将会有帮助的。因此，我也就放胆要这样做了。 〔8〕

当然，我在这里说的是那些确实杰出的人，有重要特性的人，他们在哲学上留下了他们的特征和形象的烙印，并在哲学史上占有地位。柏拉图，洛克，黑格尔，斯宾塞都是这种有特殊气质的思想家。当然我们大多数人在智力上都沒有明确的气质，我们是两种相反气质的混合物，而每种气质都并不突出。我们不大知道自

己在抽象事物方面偏爱什么。我们中间有些人听了别人的话很容易放弃自己的偏爱，结果是跟着风尚走，或者相信周围予人印象最深的哲学家，不管他是谁。但是哲学上至今认为重要的一件事，就是一个人要看事物，用他自己特别的方法去看事物，并且对于任何相反的看法，都不满意。沒有理由设想这种强烈的气质性的观察力在人类信仰史上从此就不重要了。〔9〕

我现在讲话时心里所想的气质上的特殊差异，是在文学、艺术、政治、礼仪和哲学上都有影响的。在礼仪上，我们发觉有拘泥礼节的人和放任随便的人；在政治上，有独裁主义者和无政府主义者；在文学上，有修辞癖者或学院派和现实主义者；在艺术上，有古典主义者和浪漫主义者。这些对比，你们都很熟悉了。在哲学上，我们也有极相似的对比，用一对名词来表示，那就是“理性主义者”和“经验主义者”。“经验主义者”是喜爱各种各样原始事实的人，“理性主义者”是信仰抽象的和永久的原则的人。任何人既不能够离开事实也不能够离开原则而生活一小时，所以，其差别不过是着重在哪一方面罢了；然而，由于各人的着重点不同，彼此之间就产生了许多非常尖锐的嫌恶感。我们将会觉得，用“经验主义者”的气质和“理性主义者”的气质来表示人们宇宙观的差别是非常方便的。这两个名词使得这个对比显得简单而有力量。〔10〕

用这两个名词来对人进行描述就使他们的对比往往比这两个名词所表述的人更加简单而有力量。因为人的本性可能有各种交织和组合的情况；因此，如果我现在就通过对这两个名词分别加上一些次要的规定的特性，来更充分地说明当我说到经验主义者和理性主义者的时候，我心目中所指的是什么的话，就请把我这个做法看作是在一定程度上有些独断吧。我选择了自然所常常给予我们的组合型式，但它们并不是一致的。我所以选择它们，只是为了

便于帮助我达到以后的目的，就是要把实用主义的特质描写出来。我们知道在历史上“理智主义”与“感觉主义”这两个名词和“理性主义”与“经验主义”是同义语。自然似乎最经常把一种唯心的和乐观的倾向与理智主义结合起来。在另一方面，经验主义者却又常常是唯物的；他们的乐观主义显然是有条件的而且是犹豫不定的。理性主义始终是一元论的。它从整体和一般概念出发，最重视事物的统一性。经验主义从局部出发，认为整体是一种集聚，因此并不讳称自己为多元论的。理性主义总以为自己比经验主义更有宗教信仰。关于这个说法，说起来话很多，所以我只提一下。当理性主义者是个所谓重感情的人，而经验主义者是一个以不动感情而感到自豪的人的时候，这个说法是正确的。在这种情况下，理性主义者就常会是赞成所谓意志自由的人而经验主义者一定会是一个宿命论者——我所用的名词都是最广泛流行的。最后，理性主义者在断言时总带些武断性的气质而经验主义者可能比较采取怀疑的态度并且愿意开怀畅论。 〔11〕

我把这许多特性分写为两栏。我把这两栏叫做“柔性的”和“刚性的”，这样一来，我想你们更容易认识我所指的这两种类型的心理结构。 〔12〕

柔性的	刚性的
理性主义的	经验主义的
（根据原则而行）	（根据事实而行）
理智主义的，	感觉主义的
唯心主义的	唯物主义的
乐观主义的	悲观主义的
有宗教信仰的·	无宗教信仰的
意志自由论的	宿命论的

一元论的　　　　　　　　　　　多元论的

武断论的　　　　　　　　　　　怀疑论的

我所写的两栏对比的混合物，是否每一栏内部彼此都有联系，都互相一贯，这一问题，请你们暂等一下，在这个问题上我马上就有许多话要说。此刻只说我刚才所表述的柔性的和刚性的人都确实存在也就够了。对于每种类型，你们各人大概都知道几个很明显的例子，而且知道两种类型里各种例子的人彼此是怎样看待对方的。他们彼此互相轻视。每当他们个人的气质强烈的时候，他〔13〕们的对抗性就会在各个时代中形成当时哲学空气的一部分。这种对抗性也形成了现在哲学空气的一部分。刚性的人认为柔性的人是感情主义者，是软弱的人。柔性的人觉得刚性的人不文雅，无情或残忍。他们彼此的反应很象波士顿旅行家走到克里普尔河(Cripple Creek)的居民当中所发生的情况一样，彼此都认为别人比自己低一等。不过，这种轻视，一方面带着取乐的性质，另一方面却含有一点害怕的味道。

在哲学上，正如我已经坚持过的，我们中间很少有人完全象没有经过锻炼的波士顿人那样单纯，也很少有人象典型的洛矶山硬汉。我们中间大部分人都热切盼望两方面的好东西。事实的确是好的——给我们多多的事实吧，原则是好的——那就给我们多多的原则吧。从一个角度看，世界无疑的是一，而从另一个角度看，世界无疑的是多。既是一又是多，那末我们就采取一种多元的一〔14〕元论吧。各种事物自然都是必然确定了的，但是我们的意志也当然是自由的。一种意志自由的决定论，才是真正的哲学。无可否认，局部是恶的，但是全体不能都是恶，所以，实践的悲观主义可以和形而上学的乐观主义结合起来，余此类推——普通非哲学专业的人从不是一个过激主义者，从没有整理过他的哲学体系；他只是

为了适应陆续产生的许多引诱而糊里糊涂地生活在可以过得去的这一个小范围里边或那一个小范围里边。

但是我们中间有些人在哲学上并不仅仅是一个外行人，我们称得起是业余运动员，我们为了信条中有太多不一致和动摇的地方而感到苦恼。只要我们还继续把来自对立双方的不可调和的东西混合起来，那末，我们就不能保有一个美好的、理智的良心。

现在我要讲到我所要说的第一个真正的要点了。世界上从来没有象现在有这么许多倾向经验主义的人。人们也许会说，我们的小孩子几乎一生下来就有科学倾向的。但是我们的尊重事实，并没有取消我们心中的宗教信仰。其实，这种尊重事实的本身也几乎有宗教信仰的。我们的科学意向是虔诚的。现在假定有这样一个人，假定他又是非专业的哲学爱好者，不愿象普通外行人那样弄些杂乱无章的体系，那末在这个上天保佑的 1906 年，他的处境怎么样呢？他要事实，他要科学，但他也要一种宗教。他自己既是一个非专业的哲学爱好者而不是一个哲学上的独立创造者，他自然去找在这方面他已经发现的专家和专门学者，请他们指导。在座的听众很多，可能大部分人都是这种非专业的哲学爱好者。 〔15〕

那末，你们觉得哪种哲学实际上适合你们的需要呢？对你们的目的来说，你们觉得经验主义的哲学宗教性不够，而宗教哲学又经验性不足。要是你求助于最注重事实的地方，你会发现全部刚性计划正在进行，而"科学与宗教之间的冲突"正达到高峰。或者是有如洛矶山型刚性的赫克尔和他的唯物主义的一元论，他的以太神和他对你的上帝的嘲笑以为他是"无实质的脊椎动物"或者是好象斯宾塞，把世界历史当作仅仅是物质与运动的再分配，把宗教由前门恭送出去——宗教的确可以继续存在下去，但它永远不能在庙宇中露面。 〔16〕

一百五十年来科学的进步似乎意味着把物质的宇宙扩大，把人的重要性缩小了。结果是人们所谓自然主义或实证主义的感觉的发达。人再也不是自然界的立法者而是吸收者了。自然界是固定不移的；人一定要适应它。让人去记载眞理——虽然它是沒有人性的——并且服从眞理；幻想的自发性和勇气都沒有了，景象是唯物的而且是令人沮丧的。各种理想都象是生理学上惰性的副产品了；高尚的都用低下的来解释，永远当成“沒有什么，不过是”的情况来对待——沒有什么不过是另外一种相当低下的东西罢了。〔17〕总之，你得到一个唯物主义的宇宙，而在这宇宙中只有刚性的人才觉得舒服而合他的脾气。

反之，你要是转向宗教那里去寻安慰，并请教柔性的哲学，你会发现什么呢？

现在我们这辈子的宗教哲学，在我们操英语的人中间有两大派。一派是激进些，进取些；另一派却呈现着慢慢退却的样子。宗教哲学激进派——我指的是所谓英国黑格尔派的先验唯心主义，格林，凯尔德兄弟，包桑奎，罗伊斯等人的哲学。这派哲学大大地影响了比较好学的基督教牧师。这派哲学是泛神论的，无疑地在一般的基督教中这种哲学已经使传统的有神论失掉了它的锋芒。

但是有神论还是存在着。它是武断的经院哲学中有神论一步一步地在退让着的直系子孙，至今还在天主教的神学院里严格地传授着。〔18〕过去许久一直把它叫作苏格兰学派的哲学。这就是我所说的呈现着慢慢退却样子的哲学。一方面有黑格尔派和其他相信“绝对”的哲学家的侵害，另一方面又有科学的进化论者和不可知论者的侵害，那一定使得这些给予我们这种哲学的人：如马提诺，鲍恩教授和莱德教授等感到很重的压力。你可以说这种哲学是公道的和直率的，但它在气质上倒不是激进的；它是折衷的、调和

的，它首先要找一个暂时的办法(modus vivendi)。它承认了达尔文学说中的事实，承认大脑生理学的事实；但是它并不是积极热情地对待这些事实的。它缺乏那种胜利的进取的标帜，其结果也就缺乏威信，而绝对论由于它的更加激进的论调，所以有一定的威信。

你要是转向柔性的学派，你就必须在这两个体系之中选择一个。如果你是象我所想的那样热爱事实，你就会觉得界线的那面的各种事物，都带有理性主义和理智主义的痕迹。你虽然逃避了伴随着盛行的经验主义的唯物主义；但这逃避的代价是失去了与生活中具体部分的接触。更加趋向绝对论的哲学家却是处于这样一种抽象的高度，以致他们从来就不想从那儿走下来。不管他们指示给我们什么相反的事实，他们所说的那个绝对的心——也就是用思想去构成我们的宇宙的心——也可以创造出其他百万宇宙中的任何一个宇宙，正象它创造出现在这个宇宙那样。从绝对的心这个观念中，你推论不出任何单独的、实际的特殊的事物来。它与这世上实际存在的任何情况都相符合。有神论的上帝也是与这种观念差不多同样贫乏的一种原理。你要知道上帝的实际性质的任何迹象，你必须到他所创造的世界里去：他就是一劳永逸地造成了那种世界的那样一个上帝。所以有神论者所说的上帝是和"绝对"一样，生活在纯然抽象的高峰之上。绝对论倒还有一定的开阔景象和一定的威势，平常的有神论则更淡而无味了；但是二者都同样是遥远和空虚的。你所需要的哲学是这样一种哲学：它不但要能运用你的智慧的抽象能力，还要能与这有限人生的实际世界有某种肯定的关联。 〔19〕〔20〕

你需要一个结合两种东西的哲学体系，既要有对于事实的科学的忠诚并且愿意考虑事实，简言之，就是适应和调和的精神；还

要有对于人类价值的古老的信心和随之产生的自发性，不论这种信心是具有宗教的风格还是具有浪漫主义的风格。这就是你的难题：你发现你所求得的结果的两部分无可挽救地分开了。你发现经验主义带有非人本主义和非宗教的色彩；要不然，你会发现理性主义的哲学，它的确可以自称为具有宗教性质，但同具体的事实和快乐与痛苦，毫无实际接触。

我不知道你们中间，有多少人在生活上足够地接近哲学，能充分地体会到上述缺陷的意义；所以我要再费些时间来说说一切理性主义体系的不真实性，这种不真实性是笃信事实的人所不大喜欢的。〔21〕

一两年以前一个学生交给我一篇论文，它的头两三页我要是保存下来就好了。那两三页把我的观点解释得很明白，可惜现在不能读给你们听了。这位青年是某西方大学的毕业生。他在那篇论文的开头说，他总以为走进哲学教室后，就不得不和另一宇宙发生关系，这个宇宙和街上的那个宇宙完全不同。他说，人们以为这两个宇宙是毫无关系的，你不能同时对它们两个都用心。那具体的个人经验的世界，即街市所属的世界，是意想不到的杂乱、纷繁、污浊、痛苦和烦扰。而哲学教授介绍的世界，是单纯、洁净和高尚的，没有实际生活的矛盾的。它的建筑是古典式的。它的轮廓是用理性的原则划成的；它的各个部分，是由逻辑的必然性粘合起来，它所表现得最充分的是纯洁和庄严。〔22〕它是闪耀在山上的大理石庙宇。

事实上这种哲学还远不是对现实世界的一种说明，而只是附加在现实世界上的一个建筑物，它只是一个古雅的圣殿，理性主义者可以在里面躲避起来，避开单纯的事实表现出来的那种他所不能容忍的杂乱粗暴的性质。它不能解释具体的世界，它完全是另

外一回事，它是一种代替物、一种补救办法、一种逃避的方法。

它的气质——要是我在这里可以用这个术语的话——与具体事物中的存在的气质完全是格格不入的。高尚纯洁是理智主义哲学的特色。这种哲学能美妙地满足我们心中一种很强烈的欲望，即渴求在默想中有一个高尚纯洁对象。但是我十分郑重地请求你们放开眼界看看这个充满着具体事实的大世界，看看它那可怕的纷乱、惊奇、暴虐和它所表现出来的粗野，然后再来告诉我，到底"高尚纯洁"这个词是不是你们嘴里一定要说的一个形容词。

〔23〕 的确，高尚纯洁在事物中有它的地位。但是一种哲学，只有高尚纯洁而说不出别的什么来，那就永远不能满足经验主义者的心。它好象是一个矫揉造作的纪念碑。所以我们发现科学家情愿不要形而上学，把它当成是一种完全禁闭起来的幽灵似的东西，实行家则把哲学的尘埃从他们的足上掸掉，听从原野的呼唤。

理性主义者从一种纯洁但并不真实的体系所能得到的满足实在有些可怕。莱布尼茨是一个理性主义者，他对于事实比其他许多理性主义者表现的兴趣要多得多。但是如果你们要看肤浅的化身，只消去读一读他那文辞优美的《神善论》(*Théodicée*)，在这部著作里，他想为上帝对待人的方法进行辩护的，并证明我们所住的世界是各种可能的世界中最好的。让我引他所说的一段话做为例子。

〔24〕 在妨碍他那乐观哲学的许多其他的障碍里，莱布尼茨得要考虑到永远堕落到地狱里的人数。他以神学家所说人类中永远堕落到地狱里的人远远超过得救的人这个论点为前提而进行辩论。即使这样，他还说：

"要是我们想到天国真正有多么巨大，那末，就可以知道恶与善相比简直是渺小到极点了。区立俄(Coelius Secundus Curio)

写过一本小书，叫做《论天国的广阔》(*De Amplitudine Regni Coelestis*)，不久以前还重印了。但他也没有推测出天国有多大。古人对于上帝的功业知道的很少……在他们看来，只是地球上有居民，他们甚至对于地球有另一面这个观念，都表示踌躇。他们以为地球以外的世界，不过是几个带光的和结晶的球体。但是今天呢？对于宇宙范围的大小，不论我们怎样想法，我们必须承认在这宇宙里有无数球体和这地球一样大，也许比地球更大些。它们和地球

[25] 一样都有权供养有理性的居民，虽然这些居民不一定都是人。我们的地球不过是太阳六大主要卫星之一。凡恒星都是太阳，地球不过是这许多太阳之一的一个卫星，你想想看在有形的物体中，地球所占的地位是多么小呀！在这么许多的太阳里，可能上面都住着极幸福的生物。没有任何事物使我们相信有很多永远堕落到地狱里的人。因为善从恶里所取得的好处只须几个例证也就足够证明了。而且，我们既然没有根据假设到处都有星球；星界以外的地方可不可能是一个巨大的空间呢？这环绕星界的巨大的空间可能就充满了幸福和光荣——这样我们又将怎样看我们的地球和地球上的居民呢？地球和恒星的距离比较起来，只是一小点，那末，它岂不是比一个质点还要小得很多很多吗？因此我们已知的宇宙这

[26] 部分，和我们未知但又不得不承认的一部分相比，几乎小到了无。我们所知道的恶，都在这几乎无的里面。恶与宇宙里的善相比，也几乎没有了。”

莱布尼茨在别处又说：

“有一种正义，它的目的，不在纠正犯罪的人，不在对别人起模范作用，也不在赔偿损害。这正义乃是以纯粹适合为基础的；这种适合由于恶行受到处罚而获得一定的满足。索西奴斯① 的信徒

① 十六世纪意大利神学家弗斯图斯·索西奴斯(Faustus Socinus)，其教义是

和霍布士反对这种惩罚的正义，它是正当的报复的正义，是上帝在许多关键性的时机里为自己保留的正义。……这正义常基于事物的适合，它不但使被损害的一方感到满足，而且使所有聪明的旁观者也都感到满足，正如优美音乐或上好的建筑物使心地健康的人喜欢一样。因此恶人所受的折磨还是继续着，虽然这种折磨已经不能使人不去作恶；善人的奖赏还是继续着，虽然这些奖赏已不能使任何人坚定地行善。罪孽深重的人因为继续作恶而常常得到新的惩罚；而善人因为不断行善而总是获得新的欢乐。这两〔27〕件事都是基于适合的原则……因为上帝使万事万物在圆满中得到和谐，正如我所已说过的那样。"

很明显，莱布尼茨对于现实的了解是很不够的，这无需我来评论了。显然他的内心里从来沒有体验过一个罪孽深重的人的眞实形象是什么。他也沒有想到上帝把"永堕地狱的灵魂"作为投给永恒的适合的和解物这类的"例子"愈少，则善人的光荣的基础就愈显得不公平。他给我们的是一篇冷淡无情的文章，这篇文章的乐观内容，连地狱之火也不能使它温暖起来。

不用对我说：要指出理性主义哲学思想的肤浅，就一定要回溯到那浅薄的戴假发①的时代。对于热爱事实的人说来，就是现今理性主义的乐观主义，也是同样的肤浅。眞实的世界是开放的，理性主义却要判定出许多体系来，而体系总是封闭的。对人来说，在实际生活中，完善是件很遥远的东西，现在还在完成的过程中。这〔28〕

否定三位一体、基督的神性、魔鬼的人格、人类的原罪等。——译者

① 戴假发，作为一种专业性的装饰盛行于十七、十八世纪的英国，当时英国的法官、律师、主教以及众议院议长等，一般都戴假发。为什么戴假发的时代被称做"浅薄"的时代呢？我们从斯宾塞在他的《社会学研究》（第171页）里说过的一句话里不难找到一些线索，他说："法官们的假发，使他们的裁决具有一种份量和神圣性，是他们如果不戴假发所不会有的。这是尽人皆知的一个事实。"——译者

对于理性主义来说，只不过是有限的和相对的事物的一种幻象：事物的绝对根据却是一种永远十全十美的东西。

我在那勇敢的无政府主义作家斯威夫特的著作里找到了对当前宗教哲学的空虚，肤浅的乐观主义的反抗的很好例证。斯威夫特的无政府主义比起我的说来要稍稍进一步，他不满意于今日流行的唯心的乐观主义，我承认我对这是很表同情的，我知道你们有些人，也会对它表示衷心的同情。他在他写的一本小册子《人类的屈服》中开头用了一系列报纸上城市记者写的新闻（如自杀，饿死等等）作为我们文明世界的标志。例如，他这样写道：

“约翰·科克兰是个小职员，在雪地里从城市的这一头跋涉到〔29〕那一头却找不到工作，他的老婆和六个孩子都断了粮，又因付不出房租而被勒令离开上东区的房屋。他今天喝石炭酸自杀了。科克兰因为生病，三礼拜前就失了业，在赋闲期间，一点点积蓄都用光了。昨天他找到了工作，和一队铲雪工人一起干活，但是他病后身体虚弱，试铲了一个钟头，不得不放弃了。随后他又重新开始疲乏地尽力到处找别的工作。但在他完全绝望了之后，昨晚跑回家里看到他的妻小断了粮，门上又贴着撵人搬家的通知，第二天一清早他就服毒自杀了。”

斯威夫特接下去说：“我这里还有的是这类事例的记载，很容易编成一部百科全书。我引用这些少数的例子作为对于宇宙的一种解释。最近一本英国评论杂志上，有个作者说：‘我们感到上帝在他的世界里的存在。’罗伊斯教授说，在现世秩序中所存在的恶〔30〕正是永恒秩序的完美的条件（《世界与个人》第二卷第385页）。布拉德莱说：‘绝对由于它所包含的各种矛盾和所有差异而更加丰富’（《现象与实在》第204页）。他的意思是，这些被杀害的人使宇宙更加丰富了，哲学就是这样。罗伊斯和布拉德莱两位教授以及

那一大群天眞的、吃得饱饱的思想家是在揭露‘实在’和‘绝对’，幷想把罪恶和痛苦解释掉，可是这个例子却说明，我们所知道的、在这个宇宙的任何地方的、对于‘宇宙是什么’这样一个问题具有发展了的意识的仅有的人物的情况就是如此。这些人所经验的就是‘实在’。这给予了我们以宇宙的绝对的一面。这就是我们的知识范围內那些最有资格获得经验和告诉我们宇宙是什么的人的个人经验。现在思考这些人的经验，和象他们那样直接而亲身感受这些经验比较起来，究竟有什么意义呢？哲学家总是在暗中摸索，而那些正在生活和正在感觉的人却知道眞理。现在人类的心——还不是哲学家和有产阶级的心，而是默默思想着的和感觉着的群众的心——渐渐有这种看法。他们现在要判断这个宇宙，正象以前 〔31〕 他们让宗教和有学问的祭司判断他们……”

“这个克里夫兰工人，杀了自己的孩子然后自杀（又一个所引的例子），是现代世界和这个宇宙的基本重大事实之一。这事实不是各种论述无能地存在于虛无缥缈中的上帝，爱和存在的文章所能掩饰或缩小得了的。经过几百万年的时机和二十个世纪的基督教，这事实成为世界生活里一个简单而不可磨灭的元素。它在精神世界中的地位，就好象原子或次原子在物质的、原始的、不可消灭的世界里一样。这表明凡看不出这些事实是一切有意识的经验的无上要素的哲学都是骗人的。这些事实无可否认地证明了宗教是虛无的。人类不会再给宗教两千个世纪或二十个世纪来作试验，来浪费人类的时间。宗教时期已经完结了，它的考验已经完结 〔32〕 了，它自己的纪录结束了它。人类幷沒有几万万年空余的时间来对名誉扫地的体系作试验。”①

---

① 斯威夫特：《人类的屈服》，第二编，费城自由出版社，1905年版，第4—10页。

这是抱有经验主义思想的人对于理性主义者所开的菜单的反应。那简直是一个决绝的"不要，谢谢你"。斯威夫特先生说:"宗教象个梦游者，实际的事物对他来说是空白的。"这种意见，虽然可能并沒有那样充满激烈的感情，但它却是现今找哲学教授想办法来满足他天性上的充分要求的每一个认眞探求的哲学爱好者的意见。经验主义者给他一个唯物主义，理性主义者给他一种宗教性的东西;可是对于宗教来说,"实际事物是空的。"这样他就成为我们哲学家的裁判者。不管我们是刚性的还是柔性的哲学家，他断定我们都是空虚的。我们谁也不能轻视他的判断;因为他的心毕竟是典型地完美的心,这种心的要求总量极大,它的批评和不满从长远来说是决定性的。

〔33〕 正在这一点上我自己的解决方法开始出现了。我提出这个名称古怪的实用主义作为可以满足两种要求的哲学。它既能象理性主义一样，含有宗教性，但同时又象经验主义一样，能保持和事实最密切的关系。我希望能使你们许多人都和我一样赞成这个主义。可是,时间快到了,我现在先不讲实用主义本身。下次一开始就讲。现在我还是再简单地回头谈些刚才我讲过的东西吧。

要是你们之中有谁是专业的哲学家(我知道有几位)一定会觉得我所讲的很粗浅,粗浅到了难以饶恕的地步，不，几乎到了难于令人相信的地步。柔性的和刚性的——这是多么粗卤的分类。一般说来,哲学是充满了种种精微的推理、剖析和审愼，哲学领域里〔34〕有各种结合与转变，现在却把它的冲突场所说成是两种敌对气质的横冲直撞的混战,这是多么无情的讽刺,竟把最高级的事物用最低级的表达方式说出来！这是多么幼稚的皮相之见！这又是何等的愚蠢,竟把理性主义体系的抽象当作罪恶来处理,把这种体系臭骂一顿,因为这种体系把它们自己贡献出来,只作为避难的圣所而

不作为事实世界的延续。难道我们所有的理论不都是补救办法和逃避所吗？如果哲学要有宗教性，那末除了作为逃避现实表面上的愚钝的场所以外，它还能是什么别的东西呢？除了提高我们使我们跳出动物的感觉范围，而且在理智所预先见到的一群理想的原则的伟大的结构之中，为我们心灵指出了另一个更加高尚的家园之外，哲学还能有什么更好的事情可做？原则和概念不是抽象的轮廓还能是什么呢？难道柯龙大礼拜堂没有建筑家的蓝图就能建筑起来吗？精致本身是一件讨厌的事吗？只有具体的粗糙才是唯一的真实东西吗？

请相信我，我感到了这种诉状的全部分量。我所描绘的图画确实也是过于简单和粗糙了。但是象所有的抽象一样，它可以证明它是有它的用处的。如果哲学家可以对宇宙的生命作抽象的处理，他们就不应该对于用抽象方法处理哲学生命本身有所抱怨。事实上，我所描绘的图画不管如何粗俗简略，却完全是真实的。气质和它所要求的与它所拒绝的实际上决定着人们的哲学观点，而且永远如此。体系的细节，可以片段地推想出来；因此，当学者研究一种体系时，常常见树不见林。可是在工作完成时，思想总是做了很大的概括的工作；而体系立刻就象个有生命的东西，带着一种特别简单的个性的特征，耸立在面前了。这特征象我们的朋友或仇人死了之后的幽灵一样，常在我们记忆中出现。 〔35〕

不仅惠特曼能够这样自述："谁接触这本书就会象接触到一个人一样；"而且所有伟大哲学家写的书，都是文如其人的。我们对于每一本书中的基本的，个人的趣味的感觉都是典型的，但是无法描绘的。这种感觉是我们自己有成就的哲学教育的最好的成果。哲学体系自以为是上帝伟大宇宙的描述。其实它不过是——而且非常明显的是——某一个人趣味古怪到如何程度的一种揭露 〔36〕

而已；一旦这样归结起来（对于那些经过学习，有了批判思想的人，所有的哲学都可以这样归结起来），我们和哲学体系之间所打的交道，便还原为一种稀松平常的事情，还原为人类对于爱憎的本能的反应了。我们在取舍方面，变得很果断，好象对待一个候选人那样；我们的结论也是用同样简单的褒贬词句来表述的。不管提供给我们的哲学的意味如何，我们总是根据自己的感觉来衡量宇宙的全部性质，因此一个字也就够了。

我们说，为什么抛开上帝放在人类里面的活泼泼的天性反而要那云雾般的虚构，那僵木的死板生硬的东西，那晦涩而又弯扭的矫揉造作，那腐朽的课堂产物和那病人的梦呓呢！去它的吧，所有这一切都去它的吧！要不得！要不得！〔37〕

的确，我们对于一个哲学家的体系细节所下的功夫，造成了我们对那哲学家的最后印象；但是我们的反应却是针对这种最后印象的本身而发的。对哲学精通的程度，是根据我们综合反应的明确性，根据专家用以对付复杂对象的直接知觉的性质形容词来衡量的。可是，想出这种性质形容词来是无需对哲学十分精通的。很少人自己有明确而说得清楚的哲学。但是对于宇宙的某一种总的性质，对于自己所知道的特殊体系与这宇宙的总的性质之不能完全吻合，每个人差不多都有他自己特殊的感觉。那些体系都不能解释他的世界。有的太华丽趋时，有的又太卖弄学问，有的是各种意见的大杂烩，有的太不健康，有的又显得太做作，如此等等。无论如何，他和我们都立刻知道，这些哲学是不正确、不对头、不象样的，不应当用宇宙的名义来说话。〔38〕柏拉图，洛克，斯宾诺莎，穆勒，凯尔德，黑格尔(我小心避开和我们更接近的本国人名)，我敢说，你们听众大多数听见这些名字无非想起他们个人的许多奇奇怪怪的短处。如果说那些观察宇宙的方法是正确的，那显然是荒谬的。

我们哲学家必须注意你们的这种感情。我再说一遍，归根到底，这些感情就是最后判断我们所有哲学的东西。观察事物最后获致成功的方法，一定是普通人的思想认为最动人的方法。

还有一句话——即哲学必定是抽象的略图。有多种多样略图，有些是宽大建筑物的略图是设计者按立体形式设计的；有些建筑略图就是用界尺和罗盘在平面纸上制作出来的。这些建筑就是用泥土木石造了起来，也还是干巴巴的，而那略图已显示出这结果来了。一个略图的本身确实很枯燥，但所表示的东西倒不一定很〔39〕枯燥。正是平常理性主义哲学所表示的本质的贫乏枯燥，才引起经验主义者的排斥。斯宾塞的体系就是最好的实例。理性主义者感到斯宾塞所列举的缺点是吓人的。斯宾塞的枯燥无味的教师脾气，绞弦琴般的单调，喜欢在辩论里用肤浅的理由，他甚至在机械原理方面也缺乏教养；一般地说来，所有他的基本观念都是模糊不清的，他的全部体系好象钉在一起的干硬松木板那么呆板，尽管如此，有一半英国人还是要把他葬在威斯敏斯特教堂① 里。

为什么呢？为什么斯宾塞在理性主义者的眼里尽管有这些缺点还被推崇备致呢？为什么许多有教养的人明明知道他的缺点（你和我可能也是这样），还情愿看到他葬在那个大教堂里呢？

这只是因为我们觉得他的心在哲学上却是安放在恰当的地方。他的原则也许全是皮和骨头；但是无论如何，他的书却是试图照着这个特殊世界的模子著作的。事实的声音，在他的书的各章〔40〕里全听得出来；他不住地引证事实，强调事实，面对着事实去下功夫。这些已经足够了。在抱有经验主义思想的人看来，这样做法是对头的。

① 英国著名的大教堂 Westminster Abbey，在这教堂里面葬有许多名人：乔叟、丁尼孙、牛顿、狄更斯等。这教堂坐落在伦敦，与英国的国会相近。——译者

我希望我下次开始讲的实用主义哲学，对于事实要保持一种同样亲密的关系，而对于积极的宗教建设也要能亲切地对待，不象斯宾塞的哲学那样始终把积极的宗教建设排斥在外。

我希望我能引导你们发现实用主义正是你们在思想方法上所需要的中间的、调和的路线。

第二讲　实用主义的意义

[43]

几年前，我和一群露营的人住在山上，我独自漫步回来，发现大家正在热烈地进行一场形而上学的争论。争论的主题是一只松鼠——一只活松鼠假定它攀着一棵树干的一面，而又想象有一个人站在树干的另一面。这人绕着树快跑想看那松鼠，但是不论他跑得多么快，那松鼠总是用同样的速度跑到反面去，松鼠和那人中间总是隔着一棵树，一点也没有让他看到。最后，产生这样一个形而上学的问题：这个人是否绕着松鼠走？人的确是绕着树走，而松鼠是在树上，但人是绕着松鼠跑的吗？在野地里，有的是空闲时间，争论来，争论去，再也没有什么好说的了。大家各袒一方，并且都很固执。两边人数相等。我一出现，他们都争取我，来取得多数。[44] 记得经院哲学家的箴言说，一旦遇到矛盾，一定要找出差别来。我当时立刻寻找，就找到了这样一个差别。我说："哪一边对，要看你们所谓'绕着'松鼠跑的实际意义是什么。要是你们的意思是说从松鼠的北面到东面，再到南面和西面，然后再回到北面，那么这个人显然是绕着它跑的；因为这个人确实相继占据了这些方位。相反的，要是你的意思是说先在松鼠的前面，再到它的右面，再到它的后面，再到它的左面，然后回到前面，那末这个人显然并没有绕着这个松鼠跑，因为，由于松鼠也相对活动，它的肚子总是朝着这个人，背朝着外面。确定了这个差别后，就没有什么可争辩的了。你们两边都又对又不对，就看你们对'绕着跑'这个动词实际上是怎么理解的。"

自然，有一两个热烈的好辩者说我这番话是推卸责任的遁辞，[45]

说他们不要诡辩或经院哲学的咬文嚼字，只要用“绕着”这个词的平易普通的意义来解释，但是多数人好象都认为这差别已经缓和了这场争论。

我讲这段小故事，因为它是我现在要说的实用主义方法的特别简单的一个例子。实用主义的方法主要是一个解决形而上学争论的方法，否则，争论就无尽无休。世界是一还是多？是宿命的还是自由的？是物质的还是精神的？这些概念的任何一对中的任何一个都既可能适用于又可能不适用于这个世界；对于这些概念的争论是无止境的。在这种情况下，实用主义的方法是试图探索其实际效果来解释每一个概念。要是这一个概念而不是那一个概念是真实的，实际上，对于任何一个人来说，会有什么差别呢？如果找不到任何实际差别，那么两者之中任何一个实际上是一样的，所有的争论都是白费。遇到争论很激烈的时候，我们一定要能指出这一边或那一边对了以后的实际差别。

〔46〕

看一下这个概念的历史就会更明白实用主义的意义。实用主义这个名词是从希腊的一个词 πράγμα 派生的，意思是行动。“实践”(practice) 和 “实践的”(practical)这两个词就是从这个词来的。1878 年皮尔斯开始把这个词用到哲学上来。同年一月，皮尔斯在«通俗科学月刊»(*Popular Science Monthly*)发表一篇论文①，题目叫做«怎样使我们的观念清晰»。他在指出我们的信念实际上就是行动的准则以后说，要弄清楚一个思想的意义，我们只须断定这思想会引起什么行动。对我们说来，那行动是这思想的唯一意义。我们所有的思想差别，无论怎么细微，其根本的明显事实是：所有这些差别，沒有一个会细致到这种程度，以致它们不是

① 译载于 1879 年 1 月法国«哲学评论»第 7 卷。

在于可能的不同的实践，而是在于什么别的。我们思考事物时，如要把它完全弄明白，只须考虑它含有什么样可能的实际效果，〔47〕即我们从它那里会得到什么感觉，我们必须准备作什么样的反应。我们对于这些无论是眼前的还是遥远的效果所具有的概念，就这个概念的积极意义而论，就是我们对于这一事物所具有的全部概念。

这是皮尔斯的原理，也就是实用主义的原理。这个原理，二十年来谁也不注意，直到我在加利福尼亚大学郝畏森教授（Professor Howison）的哲学会上讲演时，才重新提起，并且把它特别应用到宗教上去。到这个时候（1898年），接受这原理的时机好象已经成熟，于是"实用主义"这个名词就传开了，现在它在哲学杂志里占有相当多的篇幅。在各方面我们都可以听到大家说起"实用主义运动"，有时是尊重地谈，有时是谩骂，但很少有人清楚地理解它。显然，这个名词可以很方便地应用于迄今还沒有一个总名称的那些趋势上，所以也就"成为永久性的东西了"。

要知道皮尔斯原理的重要性，我们必须经常把它应用到具体〔48〕事例上去。几年前，我就发现，德国莱比锡著名化学家奥斯特瓦尔德在讲"科学的哲学"时已经十分明白地运用了实用主义的原理，不过沒用这个名词罢了。

他写信给我说："所有实在都影响实践；对我们说来，那影响就是实在的意义。我常在班上这样向学生提问题：如果供选择的两种事物中的这一个或那一个是眞实的，那么，世界在什么方面会有所不同呢？如果我找不到什么不同，那么，在这两种中进行选择就沒有什么意义了。"

那就是说，两个争持的意见，实际上意味着同样的东西；而对我们来说，除了实践的意义以外，并无别的意义可言。奥斯特瓦尔

德在他的一篇出版了的讲演录里举了这样一个实例说明他的看法。化学家们长久以来就为化学上几种叫做"互变异构"(tautomerous)的物体的内部组织爭辯不已。这些物体的属性似乎都同样

〔49〕符合于这样一种概念,即:一个不稳定的氢原子在物体里面摇摆不定,或者说,它们是两种不稳定的物体的混合物。两派爭论激烈,但始终沒有得到解决。奥斯特瓦尔德说:"爭论双方如果先反过来自问一下,如果这个或那个观点是正确的话,在实验的具体事实上会有什么差别呢?要是这么一问,爭论便根本不会开始的。因为要是这样一问,就会显得幷不可能发生什么事实上的差别;因而,这个爭论之不眞实,也就好象在原始时代人们推论用酵发面的道理时所进行的爭论之不眞实一样:一派说这一现象的眞实原因是'棕仙',而另一派则坚持说是'妖精'。"①

眞奇怪,很多哲学的辩论,一受到这个探索其具体效果的简单

〔50〕试验,就立刻变得无足轻重。沒有任何一个地方的差别不会也使另一个地方发生差别的——沒有一种抽象眞理的差别不表现为具体事实中的差别,以及因此而迫使某人在某时,某地,以某种方式表现于行动的差别上面的。哲学的全部功用应该是找出,如果这个世界公式或那个世界公式是眞实的,它会在我们生活的一定时刻对你我产生什么一定的差别。

实用主义的方法,绝对沒有什么新鲜之处。苏格拉底是用这方法的老手。亚里士多德有系统地运用了这种方法。洛克,贝克

---

① «奥地利工程师建筑师协会会刊» (*Zeitsch. des Oesterreichischen Ingenieur u. Architecten-Vereines*), 1905, Nr. 4 u. 6; «理论与实际»。我在弗兰克林教授的讲演中发现一种比奥斯特瓦尔德更激进的实用主义。他说:"我认为把物理学当成是质量、分子和以太的科学,即使研究者明白了,也是最有害的观念;但是,认为物理学是掌握物体幷把它向前推动的科学,即使研究者不完全明白,也还是最有益的观念。"(«科学», 1903 年 1 月 2 日)

莱，休谟用这个方法对真理作出了巨大的贡献。霍克森坚决地认为实在不过是人们所“认知”的东西而已。但是实用主义的这些先驱者，只是零碎地运用了实用主义。他们不过是作了一个开端而已。到了我们这时代，这主义才普遍地流行了，才渐渐自觉到一个普遍的使命，敢于负起战胜一切的使命来了。我是信仰这个使命的人，希望在我讲完的时候能用这个信仰来鼓舞你们。

〔51〕实用主义代表一种在哲学上人们非常熟悉的态度，即经验主义的态度，在我看来它所代表的经验主义的态度，不但比素来所采取的形式更彻底，而且也更少可以反对的地方。实用主义者坚决地、断然地抛弃了职业哲学家的许多积习。它避开了抽象与不适当之处，避开了字面上解决问题，不好的验前理由，固定的原则与封闭的体系，以及妄想出来的绝对与原始等等。它趋向于具体与恰当，趋向于事实、行动与权力。这意味着经验主义者的气质占了统治地位，而理性主义者的气质却老老实实地被抛弃了；这就意味着空旷的野外和自然中的各种可能性，而反对那独断、人为和假冒的最后真理。

同时，实用主义不代表任何特别的结果。它不过是一种方法。但是这种方法的全盘胜利，意味着我上回讲演中说的哲学“气质”的巨大改变。极端理性主义的导师一定会被排斥，正如朝臣式的〔52〕官僚在共和国中会被排斥那样，又如主张教皇有绝对权力的神父在基督教国家中会被排斥那样。这样，科学与形而上学就会更接近，就会在事实上完全携手並进了。

形而上学通常追求一种很原始的东西。我们知道人们是多么喜欢不正当的魔术，我们也知道在魔术里言辞起多大的作用。要是你们知道妖魔或鬼怪的名字，或知道镇伏他们的符咒，你们就能够控制住这些妖魔鬼怪或任何力量了。所罗门知道所有精灵的名

字。知道了他们的名字以后，他就能使他们服从他的意旨了。对于抱有自然思想的人说来，宇宙总象是个谜。解答这谜的钥匙一定要在一些有光彩有力量的词或名字中去找。这个词给宇宙的原理命名；有了这个词，就仿佛连宇宙本身也有了。"上帝"，"物质"，〔53〕"理性"，"绝对"和"能"都是这类能解决问题的名字。有了它们，就可以安心了。形而上学的追求，也就算到头了。

要是你采用实用主义的方法，就不会把这些词当作追求的终结。你必须把每个词实际的兑现价值表现出来，放在你的经验里运用。这词与其说是个解决的方法，还不如说是进一步工作的计划，特别是改变现有的实在的各种方法的表征。

因此理论成为我们可以依赖的工具，而不是谜语的答案。我们并不向后靠，依赖这种工具，而是向前推进，有时借着这种工具的帮助去改造自然。实用主义使我们所有的理论都变活了，使它们柔和起来并使每一种理论起作用。它在本质上没有什么新的东西，和许多古代的哲学倾向是协调的。比如在注重特殊事实方面，实用主义和唯名主义是一致的；在着重实践方面，它和功利主义是〔54〕一致的；在鄙弃一切字面的解决，无用的问题和形而上学的抽象方面，它与实证主义是一致的。

你们看，所有这些都是反理智主义的倾向。针对自命是一种权利和方法的理性主义，实用主义有全副武装并富于战斗精神。但是在开始时，实用主义至少并不代表什么特别的结果。它除了方法之外，没有什么武断的主张和理论。意大利青年实用主义者巴比尼① 说得好，实用主义在我们的各种理论中就象旅馆里的一

---

① 巴比尼（1881—1956）意大利哲学家，批评家。主张实用主义，信奉天主教。——译者

条走廊，许多房间的门都和它通着。在一间房里，你会看见一个人在写本无神论著作；在隔壁的一间房里，另外一个人在跪着祈求信仰与力量；在第三间房里，一个化学家在考查物体的特性；在第四间房里，有人在思索唯心主义形而上学的体系；在第五间房里，有人在证明形而上学的不可能性。但是那条走廊却是属于他们大家的，如果他们要找一个进出各人房间的可行的通道的话，那就非经过那条走廊不可。

所以，实用主义的方法，不是什么特别的结果．只不过是一种确定方向的态度。这个态度不是去看最先的事物、原则、"范畴"和假定是必需的东西；而是去看最后的事物、收获、效果和事实。 〔55〕

实用主义的方法就讲这么多！你们也许要说，我只称赞它，而沒有解释它。那么我现在就来十分详细解释一下它在一些熟悉的问题上怎样起了作用。现在，实用主义这个词已有了更广义的应用，也就是某一种关于眞理的理论。我有意要在先铺平了道路之后，再作一次讲演来说明这个理论；因此现在只尽量简短地谈谈。但是简短幷不是一件容易的事；所以请你们格外注意地听一刻钟。如果还有许多模糊的地方，我希望在以后各讲中交代得更明白些。

现代哲学中研究得最有成绩的一个部门就是所谓归纳逻辑，这是研究在什么条件之下我们的科学得以进展的学问。归纳逻辑的作者们，对于数学家、物理学家、化学家所制定的自然定律和各种事实原理，究竟有什么意义，已经开始表现出一致的看法。人们发现数学、逻辑学和自然科学的最初表现的各种一致性、即第一批定律时，为它们所带来的那种明确、优美和简单性迷住了，因而相信自己已经眞正认识了上帝的永恒思想。上帝的心，也在三段论 〔56〕

里明确地反映出来了。上帝也用圆锥截面，方根或比率来思想，并且也象欧几里德一样按几何学原理进行工作了。上帝创造出凯普勒定律使行星照着运转；使下坠物体速率的增加和时间成正比例；做出正弦律来让折光遵守；把动植物分为纲、目、科、属，并且确定它们之间的远近关系。上帝想出各种事物的模型，并且规定出它们的变种。在我们从新发见了任何一种他的神奇的规定的时候，我们就可以捉摸到他心中的眞正意向了。

但当科学更向前发展时，认为大部或全部定律不过是些近似〔57〕的东西的这种看法，就越来越得势了。况且定律本身越来越多，多得沒法数，而且在科学所有部门中，还提出了很多相反的公式，因此研究者就习惯于这种看法——认为沒有一种理论绝对是实在的副本；但是从某一个观点看来，任何理论都是有用的。它们的大的用处是总结旧事实，并且引导到新事实上去。它们只是人为的语言，有些人管它们叫做概念的速记，我们用它们来写出关于自然的报告，而语言，如所周知，是容许我们尽量选择辞句和方言的。

因此，有了人类的独断，科学的逻辑就沒有神圣的必然性了。只要我提起西格瓦特、马赫、奥斯特瓦尔德、毕尔生、米约、彭加勒、杜恒、罗爱森等人的名字，你们研究哲学的人一定很容易明白我所谈的倾向，并且能举出些别的名字来。

席勒和杜威两位先生现在在这科学的逻辑思潮上名列前茅，〔58〕他们都用实用主义来说明眞理在各种场合下的意义。这两位大师到处说，我们观念和信仰里的"眞理"和科学里的眞理是相同的。他们说眞理的意义不过是这样的：只要观念（它本身只是我们经验的一部分）有助于使它们与我们经验的其他部分处于圆满的关系中，有助于我们通过概念的捷径，而不用特殊现象的无限相继

续，去概括它、运用它，这样，观念就成为眞实的了。譬如说，如果有一个概念我们能驾驭，如果一个概念能够很顺利地从我们的一部分经验转移到另一部分经验，将事物完满地联系起来，很稳定地工作起来而且能够简化劳动，节省劳动，那末，这个概念就是眞的，眞到这样多，眞到这种地步：从工具的意义来讲，它是眞的。这就是在芝加哥讲授得很成功的眞理是“工具”的观点，也就是在牛津大学十分机智地传播的，我们观念中的眞理就意味着“起作用的”能力这个观点。①

杜威、席勒和他们那一派学者会获得这种一切眞理的一般概念，不过是依照地质学家、生物学家和语言学家的榜样罢了。在建〔59〕立那些别的科学中获致成功的办法，是经常纪录一些在变动中眞正观察到的简单过程（如土地怎样受气候的风蚀，生物怎样从父母型演变，或方言怎样吸收了新词新音而引起变化的），然后加以概括使它在什么时候都能适用，并且总括它多少年代的效果，这就产生出巨大的成绩来。

席勒和杜威为了概括作用而特别选择的能够观察得到的过程乃是大家所熟悉的，任何人借以取得新的意见的过程。这里这个过程总是一样的。一个人有了一套旧看法，如果碰到新经验就会使那些旧看法受到压力。有人反对那些旧看法；或者在自己反省时发现这些旧看法彼此互相矛盾；或者听见许多与这些旧看法不相符合的事实；或者心里产生许多这些看法所不能满足的要求。结果产生一种前所沒有经验过的內心的烦恼；要避免这种烦恼，〔60〕

---

① 这两件事，前者和杜威有关，1894—1904年，杜威在美国芝加哥大学教书，开始形成自己的实用主义哲学见解，这个派别曾因而被称为“芝加哥学派”；后者和席勒有关，席勒在1903—1926年是任教于英国牛津大学的，他鼓吹的实用主义——人本主义也就被称为“牛津大学派”。这两个称呼后来沒有传开来。——译者

只有修正过去的许多旧看法。他尽量保留旧看法，因为在信念这种问题上，我们大家都是极端保守的。因此他就先试着改变某一种看法，然后再改变另一种看法（因为这些看法抵抗改变的程度很不同），直到最后产生一些新观念，可以加在老一套的看法上，而使这老一套看法只受到最少的干扰，并使它和新经验调和起来，彼此很巧妙地，很方便地交织起来。

新观念就这样作为眞观念被采用了。它保存着较旧的一套眞理，极少改变；仅把旧眞理稍加引伸，使它能容纳新的经验，但仍是尽可能地用熟悉的方式去设想这种新东西。所有违背旧看法的过激解释，绝不会当作新经验的眞正解释。我们勤恳地四处探求，直到找到不那么古怪的说法为止。个人信念即使经过最剧烈的改〔61〕变，还会把大部分旧的一套保留下来。时间与空间、原因与结果、自然与历史以及个人自己的历史，还是原封不动的。新眞理总是个媒介，总是过渡的缓冲物。新眞理将旧看法和新事实结合起来的方法总是使它表现出最小限度的抵触和最大限度的连续。我们认为一个理论的正确程度同它解决这"最小限度和最大限度问题"的成功程度成正比。但是要成功地解决这个问题，显然只能做到差不多的程度。我们说，在解决问题上这个理论比那个理论大体上更令人满意些，这只意味着对于我们自己更满意罢了，而各人满足的重点却是不同的。因此无论什么东西，总具有一定程度的可塑性。

我现在劝你们特别要观察的一点是较旧的眞理所起的作用没有考虑到这一点是实用主义所受到的许多不公平的批评的根源。其实较旧眞理的影响，有绝对的控制力。首要的原则是忠于〔62〕旧眞理——在多数情况下这是唯一的原则；因为在处理那些会使我们的旧见解受到严重变动的新奇现象时，我们所最常用的方法

就是干脆不去管这些新奇的现象，或者辱骂那些替新奇现象作证的人。

你们无疑要想看看这个真理成长过程的实例；唯一的苦恼的是这些实例太多了。关于新真理的最简单情况，自然是把新种类的一些事实或旧种类的新事实加到我们的经验上去——这种增加并不改变旧信念。只不过是日复一日地内容增加起来。新内容本身无所谓真，它们不过是产生着，存在着。真理就是我们对新内容所说的；当我们说新内容已经产生了，只凭单纯的附加公式就满足了真理。

但是一天的内容常常迫使我们对它们加以重新安排。要是我现在站在这讲台上，忽然厉声怪叫，象个疯子那样乱闹，那就会使你们对我的哲学可能价值改变看法。前些日子镭的发现，成为一天内容的一部分，一时看起来，好象和我们对自然界秩序的观念——所谓能量不灭的那种对自然界秩序的观念——是矛盾的。〔63〕只看到镭的本身无限地把热放射出来，这个事实好象违背能量不灭定律。这应当怎样来考虑呢？如果说镭的放射，只是原子里先期预存的意外"潜"能的溢散，那末能量不灭的原理仍能保留。作为放射结果的"氦"的发明，为这信念开辟了道路。因此腊姆齐(Ramsay)的看法，一般地被认为是真实的，因为它虽扩大了我们对能的旧观念，但使旧观念性质的改变是最小的。

我不必再多举例子了，总之一个新看法的"真实"程度是与它满足把新经验吸收到旧信念里去的个人愿望的程度成正比例的。新看法须依靠旧真理，又须把握新事实；至于做得是否成功(正如我刚才说过的)，是一个个人估价的问题。旧真理加上了新真理而得到发展，那是由于主观上的理由。我们就是在这过程之中，并且〔64〕服从这些理由。新观念如果能最圆满地尽它的功能来满足我们双

重的需要，就是最眞的了。它全凭行之有效的方法，使它本身眞起来，使他本身列入眞的一类。把它本身接在旧眞理的老枝上，那末就象一棵树靠了一层新生组织的活动而生长一样。

杜威和席勒着手概括这个观察，并且把它应用到眞理最古老的部分上去。那些最古老的眞理，也曾一度有过可塑性。它们之所以说是眞的也为了人的缘故。它们也曾把更早的眞理与当时新观察的东西调和起来。要是说纯粹的客观眞理在它建立之中，结合旧经验与新经验而给予人的满足的这种功能不起作用，那么这种客观眞理是哪里也找不到的。我们之所以称事物是眞的，正是它们为什么是眞的理由，因为"是眞的"仅意味着实现这种结合的功能。

因此什么事物都打上了人的烙印。独立的眞理，仅仅由我们〔65〕发现的眞理，不再能加以锤炼，使之适应人的需要的眞理，总之，是无法修正的眞理；这些眞理实在是过多了——或者说，这是理性主义的思想家认为存在的眞理。但是这样的眞理不过象一棵活树中的死心；它之存在，不过是说明眞理也有它的化石期，也有它的"时效"而已。眞理在运用了多年之后可能变得僵硬起来了；可能单纯因为古老的原故就被人们认为它已经石化了。但是就是最旧的眞理，还眞正是可以改变的，现在逻辑和数学观念的改变，已经很生动地说明了这一点。这种改变甚至影响到物理学。古老的公式，重新解释为更广泛原理的特别表现，这些原理的现在形式和表述方式，是我们祖宗从来没有见过的。

席勒先生还把这种眞理观叫做"人本主义"，但是，用实用主义这个名称来称呼这个学说似乎更盛行些，所以我在讲演里要用实用主义名称来讲它。

因此实用主义的范围是这样的——首先是一种方法，其次是

关于眞理是什么的发生论。这两点必须是我们将来讨论的题目。 〔66〕

我相信我所讲的眞理论，由于简短，你们一定觉得不清楚和不满意。以后我要予以补充修正。我将在"常识"一讲里，对我所说的眞理历久就石化的意思，试予说明。在另一讲里我要详细地说说这个观念：我们思想的眞实程度是和思想起媒介作用的成功程度成正比的。在另一讲里，我要阐述在眞理的发展过程中区别主观和客观因素是如何的困难。对于这些讲演你们也许不会完全了解；即使了解了，也不见得完全同意我的说法。但是我知道你们一定会认为我至少还是认眞的，而且也会尊重我的努力。

然而，如果你们知道席勒和杜威两先生的理论曾经受到过一阵冰雹似的轻蔑与嘲笑，你们也许会感到惊奇。所有理性主义者全起来反对他们。在有势力的人士当中，席勒还被当作一个卤莽该打的学童般看待。要不是因为这件事间接地充分说明了我以实用主义气质来反对的理性主义气质，我原不该提到它的。实用主义离开了事实，就觉得不舒适，而理性主义却只有在抽象的面前才觉得舒适。实用主义者谈论到眞理是多元的，谈到眞理的利用与满意，谈论到眞理成功地起"作用"等等，在典型的理智主义者看来，这种谈论是把眞理当作一种粗糙而不完全的，第二流的和权宜适应的东西。这些眞理不是眞正的眞理。这些试验不过是主观的。与此相反，客观眞理一定是一种非功利的，高雅而超越的，尊严而高尚的东西；一定是我们的思想与一个同样绝对的实在绝对地相符合；一定是我们应当无条件地去思考的东西。我们常常在有条件的方法之下去作思考而这种方法是十分不相干的；这种方法只是心理学上的问题。在所有这些问题中，我们要逻辑学而不要心理学。 〔67〕

〔68〕 请看这两种不同看法的鲜明的对比：实用主义者坚持事实与具体性，根据个别情况里的作用来观察眞理，并予以概括。对于实用主义者，眞理成为经验中各种各样确定的、有作用价值的类名。对于理性主义者，眞理仍旧是纯粹的抽象，单它的名字我们也必须敬重的。当实用主义者详细说明了为什么我们必须敬重时，理性主义者却不能认识那产生他自己的抽象的具体情况。他责备我们否定眞理，而我们只不过是设法探索为什么人们遵循眞理并且永远应当遵循眞理。典型的极端抽象主义者十分害怕具体性：即在其他事物都同样的情况下，他也肯定地宁愿要惨白的幽灵般的东西。如果两个宇宙让他选择，他总是挑选那瘦削的外形，而不要那丰富的实在。他认为那外形是更加纯洁，更加明白，更加高尚。

在我继续讲下去时，我希望你们也许会看出在讲演中所提倡〔69〕的实用主义的具体性和它与事实的接近是实用主义最令人满意的特点。实用主义不过效法其他兄弟科学的范例，用已被观察到的东西来解释沒有被观察到的东西。它把旧的和新的协调地结合在一起。它把我们的心和实在之间静止态的"符合"关系这种绝对的空洞概念（等一会儿我们才研究它的意义）变成为我们的个别思想与其他种种经验的伟大宇宙之间的丰富多彩、积极活动的交往（任何人都能知道其详情并领会其意义）。在这个伟大宇宙中，我们的个别思想起着应有的作用而且有其用处。

现在暂说到这里，好吗？等以后再证明我所说的是对的。我现在要加上一句话来进一步解释我上次的提法：实用主义是经验主义思想方法与人类的比较具有宗教性的需要的适当的调和者。

你们也许记得我曾说过，具有热爱事实气质的人很容易对于

现在流行的唯心主义哲学那种很少同情事实的态度保持一定的距离。它是过于注意理智了。旧式的有神论，把上帝看作崇高的君主并具有许多不可理解的和荒谬的“属性”——这已经是够坏的了；但只要它坚持设计论的论点，它和具体的实在是保持一些接触的。不过，自从达尔文主义把设计论的论点从科学的头脑里永远驱逐了出去以来，有神论就失去了那个立足点；因此如果说是有神的话，我们现代想象中所指的是一种内在论的神和泛神论的神，在事物内部起作用，而不是在事物之上作主宰。尽管旧的二元论的有神论还有许多能干的辩护人，可是想望具有哲学性质的宗教的人，现在往往满怀希望地趋向唯心主义的泛神论而不趋向那旧的二元论的有神论。 〔70〕

但是正如我在第一讲里说过的，要是他们是爱事实或具有经验主义的头脑的人，他们是很难采纳所说的这种泛神论的。它具有绝对论的标帜，它抛弃微末的细节而建立在纯粹的逻辑之上。它和具体性毫无联系。他虽然肯定绝对精神（这也就是它的上帝）是所有事实细节的合理前提，不管这些事实细节是什么，但是它对于实际世界里各项事实细节究竟是什么，还是非常地漠不关心。不论那些事实细节是什么，他们总是由“绝对”产生出来的。象《伊索寓言》所述的病狮一样，所有的脚迹都是朝着洞里，却没有一个脚迹是朝着洞外。① 你不能依靠“绝对”的帮助，回到各项事实细节的世界里来，或从你关于绝对的性质的观念中，推论出对你生活有重要意义的事实细节的必然结果。它固然向你保证，说有了它和它的永久的思想方法，什么都好了；但它仍然让你用自己的 〔71〕

① 寓言大意是：许多动物进狮子洞探“病”。狐狸后去，注意到洞前的脚印都有进无出，看出年迈体衰的狮子不怀好意，就只在洞外遥致探问之意。见《伊索寓言》，人民文学出版社，第101页。——译者

世俗的方法在有限的方式上去拯救自己。

我绝不愿否认这个概念的庄严和它给那些最受尊敬的人以宗教安慰的能力。但从人的观点来看,沒有人敢假装说,它沒有渺茫〔72〕与抽象的缺点。很明显,它是我所谓理性主义气质的产物。它轻视经验主义的需要。它用一个苍白的外形去代替眞实世界的丰富。它是漂亮的、高尚的——但这种高尚具有不良的意义,也就是说,高尚了就不适于干低下的工作了。在这汗垢的实在世界里,我以为凡对于事物的"高尚的"观点,应当就可以看作是它不眞实、在哲学上不够格的一种理由。魔王,象人们所说的,可能是个绅士,但不论天上的和人间的上帝是什么,他决不会是个绅士。在人类灾难的尘世中,需要上帝的谦卑服务,比之于九天之上,需要他的尊严,更加迫切。

实用主义,虽然忠于事实,但它并不象普通经验主义那样在工作中带有唯物主义的偏见。而且,只要抽象的理想能帮助你各项事实中进行工作,能眞正把你带到一定的地方,实用主义是绝不反对去实现抽象的。除了我们思想与经验共同得出的结论之外,实〔73〕用主义对于别的结论是不感兴趣的;它沒有反对神学的**验前**的偏见。**如果神学的各种观念证明对于具体的生活确有价值,那末,在实用主义看来,在确有这么多的价值这一意义上说,它就是眞的了。至于它比这限度更眞多少,就完全要看这些概念与别种也需要被承认的眞理之间的关系如何而定。**

我刚才说的关于绝对、关于先验唯心主义的话,就是一个适当的例子。首先我说"绝对"这个观念是庄严的,并且说它能给某一类人以宗教上的安慰,接着我又责难它太渺茫,太无用。但是只要它能给人以这样的安慰,它就肯定不是无用的,它就有那么多的价值,它起着一种具体的作用。作为一个好的实用主义者,我自己

应当说"就其达到这种程度而论"，这个"绝对"是眞的，而且现在我毫不迟疑地就这样说了。

但在这种情况下，"眞实到这种程度"是什么意思呢？要回答这个问题我们只须应用实用主义的方法。相信"绝对"的人说，他们的信念给予他们安慰，这是什么意思呢？他们的意思是，既然在"绝对"中，有限的恶已经被"控制"住了，因此只要我们愿意，我们可以把暂时的看成好象是潜在的永恒。我们一定可以信赖它的结果，可以毫无罪过地消除恐惧并放下有限责任所给我们带来的烦恼。总之，他们的意思是我们有权时常享受一个精神上的休假日，让世界照它本身的意思去变迁，相信它的结局有比我们高明的能手在主宰，而与我们无关。 〔74〕

宇宙是一个体系，这体系的各个成员偶而摆脱一下他们的烦恼是可以的，人们在它里面怀着无挂无虑的心情也是对的，并且也可以有其精神上的休假日——如果我没弄错的话，这至少就是我们"所知道的"绝对的一部分；绝对如果是眞实的，这就是它在我们各自的经验中所给我们造成的巨大差别；照实用主义的观点去解释这个"绝对"，这也就是它的兑现价值。此外，赞成绝对唯心主义的普通非专业的哲学读者，一般都是不愿试图使他们的概念进一步明确起来的。在某种限度内，他们能够应用"绝对"，而这某种限度是很宝贵的。因此，当他们听到你们不信仰"绝对"时，就会觉得痛苦，而且由于他们不理解你们的批评里所论述的概念的各个方面，所以也就不注意你们的批评了。 〔75〕

如果"绝对"的意义是这样，而且只是这样，谁能否认它的眞实性呢？去否认它，等于坚持人永远不应休息，永远没有休假日了。

我很知道，如果你们听我说，只要我们相信一个观念对我们的生活是有益的，它就是"眞"的，你们一定会觉得很奇怪。你们一定

会很愿意承认，只要它是有益的，它就是善的这种说法。要是我们由于它的帮助做出来的事情是善的，你们一定会同意这个观念本身也是善的；因为我们有了它，就对我们更有好处。但是你们一定要说，由于这个原因就把这些观念叫做“眞的”，这岂不是奇怪地误用“眞理”这个词吗？

在我讲演的现阶段要圆满地回答这个难题，是不可能的。你们在这里触及了席勒先生、杜威先生和我自己的眞理论的中心问题，这个问题我要到第六讲里才详细讨论。现在让我仅说明这一点：眞理是善的一种，而不是如平常所设想那样与善有所区别与善相对等的一个范畴。〔76〕凡在信仰上证明本身是善的东西，并且因为某些明确的和可指定的理由也是善的东西，我们就管它叫做眞的。你们一定承认，要是眞观念对人生没有好处，或者眞观念的认识是肯定无益的，而假观念却是唯一有用的；那么，认为眞理是神圣和宝贵的，认为追求眞理是人生的责任等等这些流行的看法是永远不会成长起来或成为信条的。在那样的世界里，我们的责任就会是回避眞理。但是在现实的世界里，正如某些食物不仅适合我们的口味，而且适合我们的牙齿、肠胃和身体的组织一样，某些观念不仅在想到时令人感觉愉快，或在支持我们所喜欢的其他观念方面令人感觉愉快，而且还有益于生活上的实际斗争。如果某种生活眞是我们应当过的较好的生活，而且如果某种观念，我们信仰了它，就会指引我们去过这种生活，那么除非信仰了它会有时和其他更重大的利益相冲突，我们最好是去相信那个观念。

〔77〕“我们最好去相信的东西！”这听起来很象是眞理的定义。这很象是说“我们应当信仰的东西”，对于这个定义，你们谁也不会觉得这有什么奇怪。难道我们不应信仰我们最好去相信的东西吗？我们能够把对我们是比较好的和对我们是眞的观念永远分开吗？

实用主义说不能分开，我完全同意。就抽象的说法而论，大约你们也会同意；但是你会有一个疑问，就是如果我们实际上相信一切有益于我们自己个人生活的东西，那末我们一定会沉湎于各种关于世事的空想和各种关于来世的伤感的迷信中了。你们的这种疑问的确有很好的根据。当你们从抽象到那使情况复杂化的具体问题时，显然会发生一些变化。

我刚才说过，我们最好去相信的观念就是真的，除非这种信念会有时和其他更大的利益相冲突。在实际生活上我们的任何一种 〔78〕 个别的信念最容易和什么重大的利益相冲突呢？在其他信念证明和这些信念不相容时，除了其他信念所产生的重大的利益之外，还有什么呢？换句话说，我们所承认的真理之中的任何真理的最大敌人可能就是我们所承认的真理中的其他的真理。真理永远都有这种不顾一切进行自卫和希望消除所有和它们矛盾的东西的本能。我根据绝对给我的善所产生的对于绝对的信念一定要受到所有我的别的信念的检验。姑且承认这种信念可能真的给我精神上的休假日。然而，照我看来——现在我来说一句心腹话，就算是我以私人身分说的吧——它是和我的其他信念相冲突的，我不肯为了它而舍弃其他真理的许多好处。它正好和我所反对的一种逻辑联系着，我觉得它使我纠缠在不可接受的形而上学的矛盾之中如此等等。但即使不负担这些理智上前后矛盾的烦恼，我在生活上的烦恼就已经够多的了，所以我个人只好放弃这个“绝对”。我只 〔79〕 是利用我的精神上的休假日；要不然，作为一个职业哲学家，我就试图用别的原理来证明这些精神上的休假日是好的。

如果我能把“绝对”这个概念限制在它提供的单纯休假日的价值上，那它就不会和我的别的真理发生冲突了。但是我们不能很容易这样限制我们的假设。这些假设具有许多另外的特点，而正

是这些另外的特点在产生冲突。我不信"绝对"就意味着我不信别的许多另外的特点，因为我完全相信利用精神上的休假日是正当的。

从这里，你们可以看出我以前把实用主义叫做调和者或和事老，并且借用巴比尼的话说它把我们的各种理论"说活"是什么意思了。实际上实用主义沒有任何偏见，沒有阻碍性的教条，关于什么可以算作证据也沒有严格的标准。它是完全溫和的。它会容纳任何假设，它会考虑任何证据。因此，从宗教方面来说，它比具有反神学倾向的实证经验主义和在形成概念方面只对辽远、〔80〕高尙、简单和抽象感兴趣的宗教性的理性主义都有巨大的优越性。

总之，它扩大了寻求上帝的领域。理性主义坚持逻辑与崇高。经验主义则坚持外在的感觉。实用主义愿意承认任何东西，愿意遵循逻辑或感觉，并且愿意考虑最卑微的纯粹是个人的经验。只要有实际的后果，实用主义还愿意考虑神秘的经验。实用主义愿意承认那生活在污浊的私人事务里的上帝——如果在这样的地方能找到上帝的话。

实用主义对于或然眞理的唯一考验，是要看它在引导我们的时候是不是最有效果，是不是和生活的各个部分最合适，是不是毫无遗漏地和经验所要求的总体密切结合。如果神学观念能够作到这些，特别是对上帝的观念竟证明能够作到这些，实用主义怎样能否认上帝的存在呢？把一个在实用上非常成功的概念说成是"不眞实"的，实用主义实在看不出什么意义来。对于实用主义来说，除了与具体的客观实在相符合的一切以外，还会有甚么别种眞理呢？

〔81〕在我最后的一篇讲演里，我还要再回过头来说说实用主义与

宗教的关系。但是你们现在已经可以看出实用主义是如何的民主了。它的举止和大自然的举止同样变化多端和伸缩自如；它的才略和大自然的才略同样丰富无穷；它的结论和大自然的结论同样容易接受。

[85]

第三讲　从实用主义来考虑几个形而上学的問題

现在，我举些实用主义应用到具体问题上的实例，使你们对实用主义的方法更为熟悉。我来从最枯燥的东西讲起，首先说实体问题。大家都用实体与属性的旧区别，这一区别隐藏在人类语言构造中、在语法的主语与谓语的区别中。这里有一根写黑板用的粉笔。它的形状、属性、特性、偶性、或性质——随便你用哪一个名词——都是洁白、易碎、圆柱形、在水里不溶解的、等等。但是具有这些属性的是白垩，因此，白垩就是含有这些属性的实体。同样的，这张书桌的属性，包含在“木料”这实体里，我的上衣的属性包含在“羊毛”这实体里，余可类推。白垩、木料和羊毛虽然不同，但又表现出共同性，而就这些性质来说，它们本身被认为是更原始的实体——物质的形式。物质的属性是占有空间和不可入性。同样的，我们的思想与感觉，是我们各个灵魂的性质或属性，这些灵魂是实体，然而也不是完全独立的实体，因为它们是更深刻的实体——“精神”的形式。

[86]

我们很早就明白，关于白垩我们所知道的是洁白和易碎，等等；关于木料，我们所知道的是可燃性与纤维的结构。每个实体为大家所知道的是一组属性；这些属性为我们的实际经验形成了这实体的唯一兑现价值。实体在任何情况下都是通过这些属性而显示出来；如果我们与这些属性隔开了，我们就不会想到实体的存在，如果上帝不断地把这些属性以同样的次序传送给我们，神奇地

在某一瞬间消灭那支持这些属性的实体，我们始终不会觉察到有那么一个瞬间的，因为我们的经验本身并没有变化。由于我们人类有种根深蒂固的习惯，惯于把名称变为实物，因此唯名主义者才主张说，实体是一个虚假的观念。现象是一组一组出现的，如白垩组，木料组，等等；每一组都有自己的名称。于是我们就把名称当作是支持一组现象的。例如，今天寒暑表的温度低，就假定是叫作“气候”这东西造成的。气候实际不过是一组日子的名称，却被当作好象是在日子的背后；一般说来，我们把名称当作实物放在具有这个名称的事实背后。但是，唯名主义者说，事物中现象的属性，决不是名称所固有的，而如果属性并非名称所固有的，也就不是任何事物所固有的了。这些属性不过是互相依附，或互相结合而已，认为存在着一种不能接近的实体，这种实体也由于支持着这种结合，从而说明了其所以能互相结合的原因，正如水泥能支持一块块的拼花地面那样，这种关于实体的观念必须予以放弃。实体这观念所表示的，仅仅是结合这件事本身。在这结合的背后并没有任何东西。 〔87〕

经院哲学从常识中取得实体这个概念，把它弄得很专门，很明晰。我们既和实体割断了一切接触，对我们来说，似乎没有东西会比实体具有更少的实用主义的效果了。可是在一个实例中，经院哲学却证明了用实用主义的方法处理实体观念的重要性。我说的是关于圣餐的神秘的争论。在这里，实体似乎有很重大的实用主义的价值。那圣饼的偶然性，在圣餐里并不改变，但它却变成了基督的肉体；这个变化，一定只限于实体。饼的实体一定变掉了，而神妙地换成了神圣的实体，然而，它的直接的可感知的属性却没有改变。虽然属性没变，可是却已发生了巨大的差别，即受圣饼的人，吃的是神的实体。如果你们同意实体能与它的偶性分 〔88〕

开，而与别的偶性相交换，那末，实体观念就跑到生活里来，产生重大的效果。

〔89〕 这是我所知道的对于实体观念的唯一实用主义的应用；显然只有那些根据其他的理由而相信"真正存在"的人才会认真地对待它。

贝克莱对于物质性的实体的批判，产生了显著的影响，所以他的名字一直袭传在以后所有的哲学界。贝克莱对于物质观念的处理是众所周知的，无需多说。他不但不否认我们所认识的外在世界，反而证实了它。经院派关于物质实体的观念是，它是人所不能达到的，它是在外在世界的背后，它比外在世界更深远，更真实，人们需要它来支持外在世界的，贝克莱以为，这个实体观念是一切把外在世界归结为非实在的东西中的最有效的一种。贝克莱说，废除那个实体，相信你所能了解并接近的上帝会直接给你可以感觉到的世界；你就是用他的神圣权威来证实这个世界并支持这个世界。因此贝克莱对于"物质"的批判绝对是实用主义的。物〔90〕质是作为我们对于颜色、形态、硬度等等的感觉而被认识的。这些感觉是"物质"这个名词的兑现价值。物质使我们感到的差别是：因为它真实地存在，所以我们有这些感觉；它不存在，我们就没有这些感觉。这些感觉就是物质的唯一意义。因此，贝克莱并没有否认物质；他只告诉我们物质是由什么组成的。物质就是能够感觉到的东西的真实名称。

对于精神实体这观念给以同样实用主义的批评的，先是洛克，后是休谟。我现在只提洛克对于"个人同一性"的解释。他根据经验马上把这个观念归结为它的实用主义价值。他说"个人同一"的意思就是这种"意识"：在生命中的这一瞬间，我们能记得别的许多瞬间，并且觉得这些都是同一个人的历史的各个部分。理性主

义用我们的灵魂实体的统一性来解释我们生命中的实际的连续性。但是洛克说：如果上帝要取消意识，我们会不会因为还有灵魂原则而更好些呢？如果上帝把同样的意识加到各个不同的灵魂中去，我们会不会在我们体会到自己时变得坏些呢？在洛克的时代，灵魂主要是受上帝赏罚的东西。请看洛克从这个观点进行讨论时，怎样保持这个问题的实用主义性质。 〔91〕

他说："假设一个人想象他自己的灵魂就是从前奈斯德(Nestor)或梭赛提斯(Thersites)的同一个灵魂，他难道能想象他们的行为就是他自己的，比把曾经存在过的任何别人的行为想象为自己的行为有任何更充分的理由吗？但是他一旦觉得自己意识到了奈斯德的任何行为，他就会感到他自己与奈斯德是一个人了。……赏罚的正当和公平正是建立在这种个人的同一性上。这样的想法也许是合理的：没有人会被迫对他所不知道的事情负责，但是只要他的意识责备他或原谅他，他就必须接受相应的命运。假定一个人现在为他在另外一世的生命里所作的事而受到处罚，而他对于那一世的生命所做的事情又毫无所知，那么在这种惩罚和生来便受苦之间又有什么区别呢？"①

因此，洛克认为，个人的同一性只包含于可以用实用主义方法来规定的特殊事物中。这同一性离开了这些可证明的事实是否也可以附着在一种精神原则内，这不过是一个好奇的玄想而已。由于洛克是一个调和主义者，他无意中默认了相信在我们意识的背后有一个实质性的灵魂存在这样的一种信念。但是他的继承者休谟和在他以后的大多数的经验主义心理学家，除了把灵魂当作在我们精神生活里可证实的结合的名称外，都把灵魂否定了。他们 〔92〕

① 参看洛克：《人类理解论》，商务印书馆1959年版，第二卷，第27章，第14节。——译者

带着它再降到经验之流中去，把它变成价值较小的"观念"及其相互间的特殊关系。正如我以前所说的关于贝克莱的物质那样，灵魂也只能好到或"眞"到那种程度，而不会更多。

说到物质性的实体，自然会令人想起"唯物主义"的理论，但是哲学上的唯物主义，不一定和相信作为形而上学原则的"物质"联系起来。一个人可以在这种意义之下象贝克莱那样坚决地否认物〔93〕质，也可以象赫胥黎那样是一个现象主义者，但在一种更广泛的意义之下他还可以是一个唯物主义者，用较低的现象去解释较高的现象，把世界的命运让较盲目性的部分和势力去支配。在物质这个字的更广泛意义之下，唯物主义是反对唯灵论或有神论的。唯物主义说，支配事物的是自然规律。一个人如果完全熟悉了事实就可以从其生理条件中推想出天才的最高成果来，不管是不是象唯心论者所争论的那样说自然只是为我们的心灵而存在。在任何情形之下我们的心总得去记载自然的实况，照着盲目的物理规律的运行把它记录下来。这是现代唯物主义的风貌；这种唯物主义最好叫作自然主义。与它反对的是"有神论"或在广义上叫作"唯灵论"。唯灵论说，精神不但目睹和记载事物，而且还能支配与运用事物，因此世界不是由世界的较低的要素，而是由世界的较高的要素来指导的。

这个问题虽然时常这样地处理，但它已经变成了不过是审美〔94〕偏好中的争执而已。物质是低劣的、粗糙的、愚钝的、污秽的，精神是纯洁的、高尚的、尊贵的；既然给高尚的东西以高位是与宇宙的尊严更相称，那末就必须肯定精神是支配宇宙的重大要素。把抽象原理当作最后的定论，以为在这定论前面，我们的理智就可以在一种赞赏的观照中心安理得了，这正是理性主义者的一大缺点。唯灵论，照一般所主张的那样，也许仅仅是一种对于某种事物的欣

羡和对另一种事物的厌恶状态而已。我记得有一个值得尊敬的相信唯灵论的教授，他始终把唯物主义说成是“泥浆哲学”(mud-philosophy)并且因此就认为它是已经被驳倒了的。

对于这样的唯灵论，有一个很容易的答复，斯宾塞就答复得很有效果。在他的《心理学》第一卷卷末写得很精彩的几页里，他告诉我们“物质”是这样无比的微妙，象现代科学在解释中所假定的那样，物质的运动是那样不可思议地迅速、细致、而且没有留下一点粗糙的痕迹。他指出我们人类迄今所形成的精神概念，本身太粗糙，不能概括自然界各种无比细微的事实。他说这两个名词①都不过是符号，指的是一个不可知的实在，在这种实在之中，它们的矛盾都消失了。〔95〕

对一种抽象的反对意见，一种抽象的回答就够了；至于那些由于蔑视物质，认为物质是粗劣的，从而反对唯物主义的人们，斯宾塞已经使他们站不住脚了。物质确是无限而不可思议地精致的。只要一个人见过一个死孩子或死父母的脸，那么物质也能在某一时间内取得那样宝贵的形式，这个简单的事实就应该使这人以后永认物质为神圣的东西了。不论生命的原则是物质的还是非物质的，物质总是和生命的目的合作并对生命的所有目的有用的。刚才说的那种可爱的化身，就是物质的可能性之一。

现在就不依照呆滞的理智主义者的方式，停留在原则之中，而让我们来把实用主义的方法应用到这个问题上去。我们认为物质是什么意思呢？这个世界应该为物质支配呢，还是为精神支配呢，这样一个问题究竟在目前能产生什么样的实际差别呢。我以为我们可以发见这个问题在这里会表现出相当不同的性质。〔96〕

① 指物质和精神。——译者

首先，我要请你们注意一个奇怪的事实。单就过去的世界而论，无论我们认为它是由物质造成的，或认为它是由一个神圣的精神创造的，一点差别也没有。

设想一下，宇宙的全部内容已经提供出来，再也不能推翻的了。再设想一下，这个宇宙在这一刻中就完结而且再没有将来了，于是让一个有神论者与一个唯物论者把他们互相抗衡的说明应用到宇宙史上去。有神论者说上帝怎样创造世界；我们可以假定唯物主义者同样成功地说这世界是怎样从盲目的自然力里演变出来的。然后我们请实用主义者就这两个理论选择一个。世界既已完成，实用主义者又怎能进行试验呢？对他来说，概念是用以回到经验中来的东西，是使我们寻求差别的东西。但是照以上的假设，再〔97〕不会有经验，也没有什么差别可寻了。两种理论都说明了它们的一切结果，并且照我们所采取的假设，这些结果是相同的。因此实用主义者只好说，这两个理论尽管有不同的名称，所指的确是同样的东西，争论不过是咬文嚼字而已。（自然我现在假设这两种理论在解释实际事物上一直是同样成功的。）

认真想一下这种情况吧。你说说看，即使有个上帝，但他的工作已经完成，而且他的宇宙已经破碎了，这个上帝又有什么价值呢？他的价值不会比那个宇宙更多一些。他的创造力的成就，只能有既有优点又有缺点的成果那么多，不会更多些。既然没有将来；既然这个宇宙的全部价值和意义，已经由于在其消逝过程中随之〔98〕而投入，并且现在随之而结束的感情中实现了；既然它不象我们真实的世界那样从它的准备将来的机能中获得补充的意义；那么，我们也只好按照它的尺度来衡量上帝了。上帝是个能够一劳永逸地做那么多事的神。我们感谢上帝，也只能为那么多，而不能更多些。可是现在，根据相反的假设，那一点一滴的物质按照它们自己

的规律也能一点不少地创造那个世界，我们难道不应当同样地感谢这种物质吗？如果我们不假设上帝创造世界，而让物质单独负责去创造世界，那末我们能在什么地方受到损失呢？从哪里会产生任何特殊的呆死或粗笨来呢？经验既然一成不变地就是那个样子，那么，上帝在经验中的存在又怎能使它更有生气，更加丰富呢？

老实说，要给这个问题提供一个答案是不可能的。不论哪一个假设，我们实际所经验到的世界，在细节上总是一样的；布郎宁(Browning)说得好，"我们称赞也好，责备也好，反正一样。"世界已经存在在那里，是无法消除的了；它好象一件送出去的礼物，不能收回。把物质说成是产生世界的原因，不会使构成世界的各种项目减损一分，把上帝说成是原因，也不会使那些项目增加一分。它们只是这个宇宙的而不是别的宇宙的上帝或原子。如果上帝在〔99〕那里，他所做的事和原子所能做的一样——也就是所谓表现为原子的性格——那末他也就得到和原子所应得的同样的谢意，只此而已。如果上帝的存在，并不能使这场演出产生什么不同的转变或结果，那么他的存在就一定不能给这场演出增加什么尊严。如果上帝不存在，而原子是在舞台上的唯一的演员，那末，这场演出也不会因此就变得不尊严了。戏演完了，幕落下了，这时你说剧本的作者是光辉的天才，肯定不会使那出戏变得更好些，你说那剧本的作者是个蠢才，也不会使那戏更坏一些。

因此，如果从我们的假设中推论不出什么经验或行为上的未来细节，那末唯物主义与有神论之间的辩论也就完全变得徒然而无意义的了。在这种情况之下，物质与上帝意味着恰恰是同样的东西——即不多不少，恰好能够创造出这个已经完成了的世界的能力。在这种情况下，对于这种多余的讨论掉头而去的人就是聪敏的人了。因此，对于看不出有未来的明确后果可以遵循的哲学

〔100〕辩论,多数人本能地掉头而去,而实证主义者和科学家则深思熟虑地掉头而去。哲学的追求字面和空虚的性质所受到的指责,的确是我们所最熟悉的。要是实用主义是眞的话,这种指责是完全正确的;除非那些受攻击的理论,还能证明另有一些可以选择的实际的结果,不管这些结果是多么微妙和遥远。普通人和科学家都说他们找不出这样的结果来。如果形而上学者也找不出这样的结果来,那末,别人的反对他就是对的了。因此他的科学不过是一种炫耀的琐碎东西。要是为了这样一个人指赠一笔教授基金那是愚蠢的。

因此在每一次眞正的形而上学的辩论中,一定牵涉到一些实际的争端,不论它是想象的还是渺茫的。要认识这一点,请和我一起回到我们的问题上来,这次把你自己安置在我们所生活的世界里,安置在有未来前途的世界里,就是说,当我们说话时,这世界还〔101〕沒有完成。在这个未完成的世界里,选择"唯物主义"还是选择"有神论",是一个十分实际的问题。值得我们花几分钟来看清楚:它是一个非常实际的问题。

如果我们认为,到现在为止,经验中的事实是盲目的原子按照永恒的定律运动着的一种毫无目的的构型,或者相反,认为它是由于上帝的造化而构成的,实际上,照这两种看法,这种程序对我们说来又有什么区别呢?就过去的事实而论,确实沒有什么区别。不管那些事实的原因是原子还是上帝,它们是在眼前了,囊括起来了,被抓住了;而它们里面的善也已取得了。因此现在有许多在我们周围的唯物主义者完全不管这个问题的将来和它的实际方面,尽量设法消除人家对唯物主义这个名词的厌恶,甚至消除这个名词的本身,他们指出,物质既然能产生这些利益,那么从功能来说,物质和上帝作为一种存在而论,它们是同样神圣的;其实物质与上

帝已合而为一了，这就是你们所谓上帝。这些人劝我们不要再用这两个带有过时的对立性的术语了。一方面，不妨用一个沒有宗教含义的术语；另一方面，可用一种不引起粗劣、鄙俗和不尊贵等等意义的术语。不去说上帝或物质，且谈谈原始的神秘、不可知的能和唯一的力量吧。这是斯宾塞劝我们走的道路，如果哲学是纯粹回顾性的，那末斯宾塞可以因此自命为一个杰出的实用主义者了。 〔102〕

但哲学又是展望性的；它发现了世界是什么、做什么、产生什么之后，它还要追问："世界还能许给我们什么呢？"如果给我们一种物质，它使我们有成功的希望，它受它的定律的支配引导我们的世界越来越接近完善，那末任何有理性的人都会欣然地崇拜这物质，就象斯宾塞崇拜他自己所谓不可知的力量那样。这物质不但到现在为止有利于正义，而且还会永远有利于正义；而这就是我们所需要的一切。上帝所能做的，它实际上都能做；它就等于上帝，它的职能就是上帝的职能；在那样的世界里，上帝会显得是多余的；在那样的世界里，即使沒有上帝，永远也不会感到不合规律。"宇宙的情绪"(Cosmic emotion)在这里就成为代替宗教的正当名称了。 〔103〕

但是，这种主宰着斯宾塞所谓宇宙进化过程的物质，是否就是这样一种永不终止的完善的原则呢？实在不是的，因为每个宇宙进化的事物或事物体系，按照科学的预测，将来的结局都是死亡的悲剧；斯宾塞在这争论中专限于美学方面而忘却了实际方面，他对于它的补救并沒有什么了不起的贡献。现在且运用我们实际结果的原理，来看唯物主义或有神论的问题马上会得到什么重大的意义吧。

往回看，有神论和唯物主义沒有什么差别，向前看，它们在经

验中却指向完全不同的远景。因为，根据机械进化论的学说，虽然我们的确应该为我们的有机体所给予我们的一切快乐，为我们的〔104〕心灵在目前所构成的一切理想，感谢这些物质和运动的再分配定律，但是它们注定再要废止它们的工作而且要再一次分解它们所已发展起来的每一事物。大家都知道进化论科学所预测的宇宙末期的景象，这方面我不能比巴尔弗先生说得更好了。他说："我们宇宙体系的各种能要衰退，太阳的光辉要昏暗，无潮流无活动的地球不再忍受这种前进的运动了，这种运动有一个时候曾经扰乱过大地的岑寂。人会堕入深渊，而他的种种思想也会消失。在这个黑暗的一隅里不安宁的意识曾在一个短短时间内打破了这个宇宙自己感到满意的沉寂，但在这时候这意识也休止了。物质不再知道它自己了。'不会磨灭的纪念碑'、'不朽的功绩'、死亡本身和比死亡更强的爱，也都好象没存在过一样。人类的勤劳、天才、忠诚和艰辛经历无数年代所完成的任何东西，就这一切来说，也好象没有好坏可说了。"①

〔105〕　这正是它的症结所在：在宇宙风云漫无边际的飘荡中，虽然也出现了许多珍贵的宝岸，浮游过去许多变幻的云山，它们流连很久才消失(正如现在供我们享乐的世界流连着一样)，但当这些暂时的东西过去了之后，就绝对没有一物留下来可以表示它们的特质或它们所包涵的珍贵的成分。它们消亡了，过去了，完全脱离了存在(being)的范围和场所。对于后来可能出现的任何事物，没有造成回响，没有留下记忆，没有产生任何影响使它能够注意到同样的理想。这种完全的最后破裂和悲剧就是现在所理解的科学唯物主义的实质。较低的，而不是较高的力量，才是永恒的力量，或是

① 《信仰的基础》，第30页。

在我们所能明确看到的唯一进化周期里的最后尚存的力量。斯宾塞先生和大家一样地相信这一点。眞正使我们感到沮丧的，是斯宾塞哲学的最后的实际结果的凄凉阴郁，那末他有什么理由和我们辩论，好象我们是很愚蠢地在美学意义上反对“物质和运动”(这是他的哲学的原理)的“粗糙”呢？ 〔106〕

其实不然，反对唯物主义的眞实理由，不在肯定方面，而在否定方面。如果现在我们因为它*是*什么，因为它的“粗糙”而责备它，那是滑稽的。我们现在都知道*这个*，粗糙指的是粗糙所表现的*行动*。相反地，我们责备唯物主义是因为它*不是*什么——它不是我们比较理想的利益的永久保证，不是我们最遥远的希望的实现者。

另一方面，上帝这个概念虽然不如机械论哲学中所流行的数学概念那样明确，但是最低限度，它有一个比它们强的实际优点，那就是保证一个理想的秩序可以永久存在。归根结蒂说一句，一个有上帝的世界，自然也许会烧毁或冻僵，但是我们可以想到上帝不会忘记旧的理想，一定会使理想在别处实现。所以，那儿有上帝，悲剧就不过是暂时的、局部的；毁灭与分解不是最后绝对的结果。这种永恒的精神秩序的需要，是我们心里最深刻的需要之一。象但丁与华兹华斯等这些诗人，由于在这种精神秩序的信仰中生活，他们的诗句才具有伟大振作的精神和安慰人心的力量。 〔107〕因此唯物主义与唯灵论的眞正意义就在于这些感情上和实用上的不同感化力，就在于如何调整我们对于希望与期待的具体态度和它们的差异所产生的一切微妙的影响；而不在于物质的內在实质或上帝的形而上学属性的拘泥于小节的抽象理论。唯物主义不过意味着否定精神秩序是永恒的，它取消了我们最后的希望；而唯灵论却意味着肯定精神秩序是永恒的，它使我们充满了希望。凡

感觉到有这种精神秩序的人，都认为它当然是一个很真实的问题；只要人还是人，这个问题总会给认真的哲学争论提供一些材料。

但是可能你们中间还有人会鼓起精神来为它们辩护。你们虽然承认唯灵论和唯物主义对于世界的将来预言不同，但是你们也〔108〕许轻视这个不同，以为这是极遥远的事，因此对于一个头脑清楚的人说来简直毫无意义。你们也许会说一个头脑清楚的人的基本点是把眼光放得近些，不去理会那些世界终局的怪想法。你们如果这样说，那我就必须指出这可歪曲了人性了。宗教的忧郁是不能单纯挥动"精神错乱"这个词来排除的。绝对的事物、最后的事物、彼此蝉联着的事物，实在都是些哲学问题；所有优越的思想家在感情上都沉重的关怀这些问题，而那些眼光极短的思想家只不过是代表更加粗浅的人的思想而已。

辩论中有关事实的争执问题，当然，目前我们所想的还是很模糊的。各种唯灵论的信仰都对世界前途抱有极大的希望，而唯物主义的太阳却落在失望的大海里。要记住我以前说过的关于"绝对"的话：它给我们精神上的休假日。任何宗教的见解都能给我们精神上的休假日。宗教不但在我们奋斗的时刻给以鼓舞，它也占有了我们的愉快，无忧无虑，充满信心的时刻，并且证明它们是理〔109〕所当然的。诚然，宗教为它们辩护所根据的理由是相当含糊的。由于我们相信上帝而获得保证的具有拯救能力的未来事实，其确实情况如何，是必须要用无数的科学方法才能算得出来的。我们只能通过探索上帝的"创造物"去探索上帝。但是，在没有费力探索上帝以前，我们如能相信上帝，就会因为有他而感到快乐。我个人相信要证明有上帝，主要乃在于自己的内在经验。当这些经验使你相信你有上帝以后，上帝这个名称最少会给你一种精神上休

假日的好处。你们应该还记得昨天我说过各种眞理互相冲突互相"推翻"的情况。关于"上帝"的眞理要受我们所有其他眞理的攻击。它要受其他眞理的考验，其他眞理也要受它的考验。只有等到其他眞理全都弄明白它们本身是怎么一回事以后，我们对于上帝是怎么一回事才能得出最后的意见来。让我们希望他们能找到一个暂时相处的办法来。

让我们转而谈谈一个性质很类似的哲学问题——自然界的设计[①]问题。从太古以来，就有些自然界的事实被认为可以证明上帝的存在。好多事实好象明明是为了互相应对而设计出来的。如啄木鸟的嘴、舌、脚、尾等等，非常奇妙地适合各种各样的树，有蛴螬藏在树皮里供给它作为食料。我们眼睛的各部分完全适合于光学的定律，引导光线到网膜上去，映成清晰的图画。人们认为各种起源不同的事物能这样互相适合，这就说明存在有设计。设计者总被视为是一个爱人类的神。 〔110〕

这些论点第一步是证明设计的存在。人们搜索自然界，去寻求各个事物互相适合的结果。譬如说，我们的眼睛起源于胎内的黑暗，而光起源于太阳；但是请看它们彼此是怎样地互相适合啊。它们显然是为了互相搭配而创造的。视觉是设计的最后目的。光与眼是为了达到这个目的的两个不同的手段。

如果考虑到我们的祖先如何一致地感觉到这种论证的有力，这就很奇怪为什么，自从达尔文的学说胜利以来，这种论证又算不得什么了。达尔文打开了我们的眼界，使我们知道偶然变化的力量，各种生物只要经常在一起，就会产生"适应"的结果来。他指出，自然所产生的结果因为不适应而遭到破坏，使自然力大大浪费 〔111〕

① Design，或译为"意匠"。——译者

掉了。他同时着重指出：如果许多相互适应的东西都是设计出来的，就会证明那是一个恶的而不是一个善的设计者了。在这里一切都看观点而定。在树皮下的蛴螬看来，啄木鸟的机体这么奇妙地适于吸取它——肯定地论证这个设计者是穷凶极恶的。

神学家们现在也扩大了他们的思想，从而接受了达尔文所提出的许多事实，但是仍把这些事实解释为神的意志的表现。这经常是一个机械论与目的不能并存的问题，这正如有人会这样说："我的鞋子显然是经过设计使它合脚的，所以它不可能是用机械制成的。"我们知道这两种情况都有：鞋子是机械的。用机械来做的，而机械本身却是为了使鞋子适应脚而设计出来的。神学只要

〔112〕同样地把上帝的设计扩大起来就行了。譬如说，足球队的目的不只是把球踢进对方的球门而已(如果是这样，那他们只要半夜起来把球放到球门里就行了)，而是要按照规定的种种条件的机械——足球规则和对抗双方的球员等等，把球踢进去。所以我们说上帝的目的不单是创造人类和拯救人类，而且还要单凭自然界的广大机械的作用去完成这项工作。我们可以设想，如果沒有自然的伟大的规律和反作用的力量，则人的创造与完成，对于上帝说来，也就成为太无意味的成就了。

这种说法挽救了设计论证的形式，但牺牲了旧时的令人感到舒畅的人性的概念內容。设计者不再是一个如旧时那样象人的神。他的设计变为那样庞大，我们人类简直难以理解。我们惊异于这些计划是怎么回事，以致相形之下，为这些设计确定一个设计者这一桩事，就显得不大重要了。我们很不容易了解这个宇宙心

〔113〕灵的特征，因为只由于我们在这个实际世界的特殊事物之中，发现了种种善与恶的奇怪混合物之后，这个宇宙心灵的目的才完全地显露出来。其实倒不如说我们根本就不可能了解它。仅仅是"设

计"这个名词的本身并不会有什么结果，它也不说明什么问题。它是一种最空洞的原则。"有沒有设计"这个老问题沒有什么用的。不管有沒有设计者，世界究竟是怎么一回事，才是眞正的问题；而这只能从研究自然界的各项事物细节中显示出来。

要记住，不管自然界已经产生了什么，或者正在产生着什么，方法必须是适当的，必须适合于那种生产。因此不管这产品的性质如何，从适合到设计的论证总是适用的。例如最近发生的波雷山爆发事件，就需要以往的整部历史才能在这可怕的形势配置上产生出种种事情恰到好处的结合，即如毁坏的房屋，人畜的尸体，沉沒的船只，火山的灰土等等。法国必须是一个国家，并且把马丁尼克（Martinique）当作殖民地。我们的国家必须存在，因而派遣船只到那里去。如果上帝的目的只是达到这个结果，那么各个世纪把种种势力都以达到这种结果为目的的方法就表明有绝妙的智慧。在自然界或在历史上我们所发现的确实实现了的事物情况，都是这样。因为事物的各部分总会产生一定的结果，不论这些结果是混乱的或者是协调的。我们观察实际产生的结果时，那些产生的条件就好象完全是设计好了的，为的是保证这种结果的产生。因此在任何可以设想的世界里——关于任何可以设想的特征，我们总是可以说，也许这个宇宙机构是已经设计好来产生它的。 〔114〕

从实用主义来看，"设计"这个抽象名词是一个空弹。它不产生什么后果，也不执行什么。什么样的设计呢？什么样的设计者呢？这些才是重要问题。即使我们只求得出些近似的答案，其唯一的方法也是研究事实。同时，在事实给我们迟缓的答案以前，任何人如果坚持有一个设计者，并且深信那设计者是个神，那末由这个名词，也可以得到一定的实用主义的利益，这利益事实上同我

〔115〕们从“上帝”“精神”“绝对”等名词中所得到的一样。“计划”这个名词，如果被解释为只是一种理性主义者的原则，置于事物之上或事物之后，专供人们欣赏，那是毫无价值的。但是如果我们的信仰把它具体化起来，变成一个有神论的东西，它便成为一个有希望的名词了。我们把它带回到经验中来，对于将来便有一个更可相信的看法。如果事物不受盲目势力而受明智势力的支配，我们就有理由希望更好的结果。这种模糊地相信将来，是在目前设计和设计者这两个名词中所能看出来的实用主义意义。但是如果“宇宙的信任”这个概念是对的而不是错的，是更好的而不是更坏的，这就是一个最重要的意义。这些名词最少会含有那么多可能的“眞理”。

让我提出另外一个久经辩论的问题——自由意志的问题。多数人按照理性主义的形式相信他们所谓的自由意志。它是一个原则，或加在人身上的积极能力或价值；有了它，人的尊严便莫名其〔116〕妙地增加了起来。人应该为了这个理由去相信自由意志。决定论者否认它，说个人不创造什么，只能把过去宇宙的全部推动力传给将来，人只是这个宇宙的一种极其渺小的表现。决定论者这样说是贬低了人的作用。去掉了这个创造性原则，人就不那么可羡慕的了。我想你们大半和我们一样是本能地相信自由意志的。把它作为一种尊严原则来钦慕，是和你们的忠实很有关系的。

自由意志的问题，也曾用实用主义观点去讨论过；很奇怪，辩论者双方在这问题上都采取了实用主义的解释。你们都知道在伦理学的争论中，责任问题所起的作用有多么大。听见了某些人的意见以后，一个人会这样设想，他以为伦理学所指望的一切不过是一部功与过的法典而已。因此，旧时法律的和神学的影响，以及我们对罪恶和惩罚的兴趣，都潜伏在我们的意识中。应当责备

"谁"呢？我们能惩罚谁呢？上帝要惩罚谁呢？这种种成见象恶梦似的笼罩着全人类宗教的历史。

自由意志论和决定论都被猛烈地抨击过，都被指为荒谬，因为在反对它们的人眼中，它们似乎不使有善行或恶行的人对他的行为负责。这是多么奇怪的矛盾呀！自由意志意味着新的事情，就是指把原来没有的移植在旧的东西上面。自由意志者说，如果我们的行为是预先就决定了的，如果我们只能传递整个过去的推动力，我们又有什么可以得到表扬或受到谴责的呢？我们不是主要当事人而只是代理人，那末，哪里还有什么可贵的归咎与责任可言呢？ [117]

决定论者反驳说，如果我们有了自由意志，哪里还有什么归咎与责任呢？如果"自由"的行为是一个完全新的东西，它不从我——以前的我而来，而是凭空而来的，并且不过是附加在我身上的，那末我——以前的我又怎能负责呢？我怎样才能有一个稳定的永久性格，长久得足以接受褒贬呢？人生好象一串珠子，内部的必然的线，给荒谬的非决定论抽掉了，就散落下来成为一颗一颗不相联系的珠子。富勒顿和麦克塔克特先生最近对这种论点主张最力。 [118]

这种论点也许是一种很好的对人的立论，否则这个论点也就怪可怜的了。且不提其他理由，我倒要问任何有"现实"感觉的人(男人、女人或孩子）难道不应该为这种尊严或责任的原则争辩而觉得惭愧吗？用它们之间的本能和效用处理社会上奖惩的事是完全可靠的。一个人做了好事，我们要表扬他，相反地，一个人做了坏事，我们就要惩罚他——这是当然的；而且并不涉及行为是基于人的原先的内在原因而产生的，还是严格地说，是新的东西的那一套的理论。使人类的伦理在"功绩"问题上兜圈子，这是一个可怜

而不现实的现象——假使我们有什么功绩的话，只有上帝才知道。假定自由意志的眞正的基础的确是实用主义的，但是它与过去热烈讨论过的无聊的惩罚权力无关。

〔119〕 自由意志的实用主义的意义，就是意味着世界有新事物，在其最深刻的本质方面和表面现象上、人们有权希望将来不会完全一样地重复过去或模仿过去。但是谁又能否认，总的说来，模仿的事实是存在着呢？每一个较小的定律都是以"自然界的一致性"为前提，但是自然界的一致性不过是近似的，有些人，对于过去世界的知识曾经产生过悲观主义（或者对世界的性格是否良好有了怀疑，如果假定这种性格为永远决定了的，那末，这种性格就成为必然的了），这样的人自然会把自由意志当作改善主义的学说来欢迎它。这种改良主义最少认为改进是可能的，而决定论则使我们相信我们可能性的整个观念是人类愚昧所产生的；世界的命运全是受必然性和不可能性所支配的。

这样看来，自由意志也是一个怀抱希望的一般的宇宙学说，正如"绝对""上帝""精神"或"设计"等等一样。抽象地看来，这些名词都沒有什么內容，都沒有给我们什么图景，如果一个世界的性质从一开始就是很明显地完整而美好的，那末，在这样一个世界里这些名词哪一个也不会保留任何一点一滴的实用主义的价值。如果〔120〕世界已经是一个一切全备，可以坐享其成的乐土，我觉得单是生存上的满足、纯粹的宇宙的感情和愉快，就足以使我们消除对于那些空论的兴趣。我们对于宗教的形而上学感到兴趣，乃由于我们觉得，根据经验，将来是不安全的，需要一些更可靠的保证。如果过去和现在是全善的，谁又希望将来不是也这样的呢？谁愿意有自由意志呢？谁不愿意象赫胥黎那样地说："如果我也能象钟表那样每天上满发条，宿命地向前走，那我就宁愿不要自由了。"在一个

已经是很完善的世界里,“自由”只意味着变坏的自由,谁又会头脑不清地希望这种自由呢?认为世界会必然地照现状继续下去,而不可能是别的样子,就是给乐观主义的宇宙画龙点睛。可以肯定地说,一个人所能提出的唯一可能的合理要求,就是事物可能变得更好些。简直用不着我说,就实际的世界而论,我们有充分的理由痛感需要这种可能。

这样说来,除非自由意志是一个解救的学说,就没有什么意义了。正因为这样,它和其他宗教理论一样也有它的地位。那些宗教的学说都要重建古老的废墟,修葺过去的破屋。我们的心灵关闭在这个感觉经验的庭院里,总是对站在了望台上的理智说:“看守者啊!如果夜间有什么有希望的东西,请你告诉我们吧!”于是理智便把这些带有希望的话告诉了我们的心灵。 〔121〕

上帝、自由意志、设计等等这些名词除了这个实际意义外,再没有别的意思了。这些名词本身虽然晦涩,或者被人理智主义地理解着,但是当我们把它们带到生命的树丛中去时,那晦涩就会在那里发出光芒来照耀我们的四周。如果研究这些名词而只研究到它们的定义为止,并以为这就是知识的最后阶段,那你会处于什么样的情况下呢?那你一定会愚蠢地望着一个夸大的虚伪!“上帝是实在的,是自身存在的,是在万物之外和之上的,是必然的、唯一的、无限完善的、纯洁的、永不改变的、无量的、永恒的、智慧的,”等等——这样一个定义,又有什么真正的意义呢?在华丽的外衣里的这许多夸大的形容词,是毫无意义可言的。只有实用主义才能把它解释成有积极意义,而它这样做是完全背弃了唯智主义者的观点的。“上帝是在他的天堂里;这世界一切都很好!”——这是你们神学的真正思想,因此,你们就无需理性主义的定义了。 〔122〕

为什么我们大家,理性主义者也好,实用主义者也好,不能全

都承认这一点呢？实用主义并不象人们责备它那样，只把眼光放在当前实用的地方，而是也同样望着世界最遥远的前景。

试看一看所有这些终极问题的关键所在吧，试看一下，实用主义如何把向后看原理的，看认识论上的自我、上帝、因果原则、设计、自由意志，这些被认为其本身就是在事实之上的庄严高尚的东西，转移其着重点，使之向前看到事实本身。对于我们大家来说真〔123〕正重要的问题是：这个世界会变成什么样子？生命本身会变成什么样子？因此哲学的重心必须改变它的位置。人间事长久以来被上层以太的壮丽抛到阴暗中去了，现在必须恢复它的权利。这样转移重点意味着哲学的问题将来要降格由比以往较少抽象主义思想的人来处理，这些人有更多科学的、个性主义的风格，但并不是没有宗教的信仰的。这是“权威地位”的改变；这种改变使我们回想起新教的改革。从天主教的思想看来，新教好象是一团混乱和纠纷，无疑地实用主义在哲学中的极端理性主义者看来亦复如此。从哲学方面看来，它好象完全是无聊的东西。但是在新教国家里，生活照样进行下去，并且达到它的目的。我敢于设想，哲学上的新教也会达到同样的繁荣。

第四讲　一与多

〔127〕

从上次讲演中，我们懂得，实用主义方法对于某些概念，不是在羡慕的默想中结束，而是把它们带进经验的河流中去，用它们作为手段来延长我们的远景。计划、自由意志、绝对的心灵、精神而非物质——它们的唯一的意义是使我们对于世界的结局有一个更好的希望。不管它们是眞是假，它们的意义就是这个改善主义。我有时想起光学里一个叫做全反射的现象，认为它可以很好地象征实用主义所设想的抽象观念与具体现实之间的关系。拿一个盛了水的玻璃杯，举得比眼睛略高一些，通过水去看水面——或者更好是通过玻璃水缸壁去看水面；你会看见一个特别明亮的映象，譬如说一个在水缸另一面的烛焰或别的看得清楚的东西的映象。在这〔128〕情况下，光线不会越过水面，每道光线都全部反射回来，进入水的深处。现在就让水来代表可感觉事物的世界，而让水上的空气代表抽象观念的世界。当然两个世界都是眞实的，而且是相互起着作用的；但是它们只在交界处起相互作用，就我们的全部经验来说，一切生活着和临到我们的事物的所在地就是那水。我们象鱼一样游泳在感觉的海洋中，上面以高级元素为界，但不能完全呼吸这种高级元素或深入到它里面。可是我们从它获得氧气，不断地和它接触，有时接触这一部分，有时接触那一部分；每次接触之后，仍旧回到水里时，我们的进程就重新得到了确定，重新得到了力量。由空气所代表的抽象观念是生命中所不可缺少的，但它本身好象不能供我们作呼吸之用，只能对我们起再指导作用。一切比喻总是有缺点的，不过我倒相当欢喜这一比喻。它指出：有

些事物本身并不足以产生生命，但是在旁的地方却是生命的有效的决定因素。

〔129〕 在这个钟点的讲演里，我想再作一次应用，来说明实用主义的方法。我想拿它来阐明"一与多"这个老问题。我估计你们中间只有很少数人曾为了这个问题失眠；即使说有人告诉我，这问题从沒有引起过他们的烦恼，我也不会奇怪。但我自己却默想这问题很久了，觉得它是一切哲学问题的核心中的核心，说它是核心中的核心，因为它是包孕很广的。我的意思是：如果你知道了某人是坚决的一元论者，或是坚决的多元论者，比起你知道了他是其他什么"论者"来说，你对他的见解的了解一定来得多些。信仰一或信仰多，这样一个分类是具有最多后果的分类。所以在这个钟点里，我试以我自己对这问题的兴趣来鼓舞你们，请你们耐心地听我讲。

哲学常常被解释为对世界统一性的寻求或发见。这个定义在一定范围內是正确的，很少有人反对，因为哲学对统一性的确表〔130〕现出超过一切的兴趣。但对事物的多样性应当怎样看待呢？难道它就这样无关重要吗？如果不用哲学这名词，而是一般地来谈我们的理智和理智的需要，我们很快就明白统一性只不过是需要之一罢了。熟识事物的细节和把它们归结为系统的知识，一直被认为是伟大智慧所不可缺少的标帜。一个百科全书和语言学类型的"博学"者，即一个实质上是知识丰富的学者，从来都是和哲学家一样受人称颂。我们的理智所实际追求的，既不是单纯的多样性，也不是单纯的统一性，而是全体性。① 这里，熟识现实的参差多样和理解它们的关系是同样重要的；好奇的心理，和系统化的要求是相辅而行的。

① 参看贝伦格（A. Bellanger）著：《原因的概念及精神的有意识活动》，巴黎1905年版，第79页起。

这一事实虽然至为明显，但人们好象总认为事物的统一性比事物的多样性更光彩些。一个年轻人第一次抱有这样的见解，以为整个世界和它的各个部分似乎都一致行动，互相结合，形成一个伟大的事实的时候，就觉得好象有了什么眞知灼见，就骄傲自大，轻视一切沒有这样崇高概念的人。当一个人初次碰到这个概念，对它作这样抽象理解的时候，这种一元论的理解是这样的模糊，几乎不值得在理智上去为它作辩护。然而，也许在这里听讲的每一个人都在某种方式上抱着这种观念。某种抽象的一元论，对于这种一的性质的某种感情作用的反应，好象在这世界中它是不能与多平等合作的一种特征而且它是美好得多，卓著得多，这种见解在有教养的人士中间非常流行，以致我们几乎可以称它为哲学常识的一部分。我们说，世界当然是一。否则，怎样还能是一个世界呢？经验主义者通常也正象理性主义者一样，是这种抽象性质的、坚决的一元论者。 〔131〕

不同的地方是经验主义者并不象理性主义者那么糊涂。统一性并不使他们看不见其他一切事物，并不就消除了他们对特殊事实的好奇心；但是有一种理性主义者却一定要神秘地解释抽象的统一性，忘掉了其他一切事物，把它当做一个原则去羡慕，去崇拜，从而在理智上停滞不前。 〔132〕

“世界是一！”——这公式，可能变成一种数目崇拜。的确，“三”与“七”都曾经被认为是神圣的数目；但抽象地看，为什么“一”要比“四十三”或“二百万零十”更优越些呢？在对世界统一性的最初的模糊信念里，我们能抓住的东西很少，几乎不知道它是什么意思。

提高我们观念的唯一方法，是从实用主义上来处理。假定这个一性（oneness）是存在的，在后果上又有什么不同的事实呢？这统

一性究竟指的是什么呢？世界是一，这是对的，但是怎样是一呢？对我们来说这个一性究竟有什么实用的价值呢？

问起这些问题，我们就从模糊到明确，从抽象到具体。我们就看到，所说的这个宇宙的一元性，会以许多明显的方式造成一些差别。我想在这些方式中就其比较明显的，来逐一加以说明。

〔133〕 一、首先，世界至少是一个讨论的题目。如果世界的多元性是这样无法改变，不容许它的各部分有什么联合，甚至我们的心也不能同时“指”这世界的全体；这样，我们的心就好象眼睛想朝两个相反的方向去看东西一样，将变得一无所睹。但是事实上，我们用抽象名词“世界”或“宇宙”时，显然我们的意思是包括它的整体，不使它的任何部分漏掉。这种在讨论上的统一性，显然不含有更多的一元论的详细意义。一旦给“混沌”这个名词加以这样的名称，在讨论上它就和“宇宙”这名词具有同样的统一性的意义。而一个奇怪的事实是：许多一元论者，当听到多元论者说“宇宙是多”就认为他们已获得了一个巨大的胜利。他们笑着说：“他说‘宇宙！’[①]这话就露了马脚。他亲口承认一元论了。”好吧，就把事物当作是这样的一的罢；你可以对一大堆事物投以宇宙这名词，但这有什么用呢？事物是否就更进一步或更有价值意义地是一了，还有待于证实。

〔134〕 二、再说，事物是连续不断的吗？你能从一个事物转移到另一个事物，始终保持在你们这个单一的宇宙之中而无脱离宇宙的危险吗？换句话说，我们宇宙的各部分是否联合在一起，而不是象一粒粒的散沙呢？

就是沙粒，在它们所埋置的空间里，也是联在一起的，如果你

① 按英文“宇宙”为 universe，这个词的第一部分 uni 本含有一的意思，因此，多元论者一说“宇宙”，一元论者就认为他承认了一元论。——译者

有法子在这空间里活动，你可以连续活动，从第一粒走到第二粒上去。因此，空间与时间是世界各部分联在一起的连续媒介。这些联合的形式，对我们所产生的实际差别极大。我们全部的活动生活就以它们为基础。

三、事物间还有无数其它的实际连续的途径。有许多感应线路——把它们连在一起的感应线路——可以追寻出来。循着这些线路，你可由一个事物转移到另一事物，直到你走遍了宇宙领域的大部分。就物质世界而言，重力和热量传导就是这样联合一切的感应。电的、光的和化学的感应都遵循类似的感应线路。但是不传〔135〕导的惰性的物体会打断这种连续性；因此，如果这一天你要前进，就必须绕过它们，或改变你的前进方式。实际上，这样，你就失去了最初的感应线路所构成的宇宙统一性了。

特殊的事物与其他特殊事物之间，有无数种类的联系。这些联系的任何一种的总体形成一种事物所借以结合的系统。譬如人们就结合在一个互相认识的大网中。布朗认识琼士，琼士又认识罗宾逊，诸如此类；只要你正确地选择依次的中间人，你就可以为琼士传个口信给中国的皇后或非洲的酋长，或传给有人烟的世界里的任何人。但是，在这个试验里，一旦你选错了一个人，那就象遇到了一个非传导体一样，你的传递路线就突告中断了，所谓爱的系统，也接在这个认识系统上，如甲爱(或恨)乙；乙爱(或恨)丙，等等。但是这些爱的系统，比起它们所根据的大认识系统要小些〔136〕而已。

人类的努力，正不断用一定系统的方式，把世界日益统一起来。我们有殖民、邮务、领事、商业等许多系统；它们的一切部分都服从一定的感应，这些感应都只在系统以内传播，而不涉及系统以外的事实。其结果是：在世界的较大联合以内，有无数较小部分的

联合；在较广的宇宙之内，有无数较小的世界，不但有言论上的，而且也有行动上的。每个系统代表某种形式或某种等级的联合，它的各部分都贯串在那种特殊的关系上，而且同一个部分可以出现在许多不同的系统上，就象一个人可以担任各种不同职务，或参加几个团体一样。因此，从这个"系统化"的观点看来，世界统一性的实用价值是：所有这些确定的密网实际上是存在的。有的包括较多，范围较广；有的则不那么多，不那么广；它们相互交错覆盖，中间绝不让宇宙的任何基层部分有所遗漏。虽然事物之间不联系的成分很大（因为这些系统的感应和联合，都遵循严格排他性的途径），但只要你能正确地寻出途径，每件存在的事物都或多或少受到其他事物的感应。广义地说，一切事物，一般都多少互相依附，互相连结，宇宙，实际上是象密网一样，连接在一起，而成为一个连续的，"整体的"东西。只要你能跟着它由一个事物转移到下一个事物，任何种类的感应都有助于使世界成为一个。因此，你可以说"世界是'一'，"——也就是说：只有在这些方面，只要转移影响能达到的地方，这些联系就会存在。但只要联系不存在，就肯定地不是"一"。因而，如果不选用传导体，而选用非传导体，就没有一种联系不失败。那时候，你刚要迈第一步就只好立定，而由这特殊的观点来看，你将不得不说这世界是纯粹的多。如果我们的理智，能对隔离的关系和对联合的关系感到同样的兴趣，哲学也会同样成功地欢庆世界不是统一的了。

〔137〕〔138〕

应注意的一点是：在这里，一性和多性是绝对同等重要的。哪一个都不是原始的，或比另一个更必要，或更好些。正象空间，它的隔离事物似乎和联合事物同等重要，但有时一个功能，有时另一个功能使我们感到更关切些；同样，在我们和感应世界的交接中，有时需要传导体，有时需要非传导体；我们的智慧就在于在适当时

刻把二者分清。

四、所有这些感应系统或非感应系统，都可以列入世界的因果统一性这总题之下。如果事物间各种较小的因果感应都趋向于过去的一个共同的原因的起源，或一个一切事物的最初的大原因，我们就可以谈世界的绝对因果统一性了。上帝在创世日的命令被传统哲学认为是这种绝对的原因和起源。“先验唯心主义”〔139〕把“创造”解释为“思维”（或“愿意想”），把神的行为说成是“永恒的”而不是“最初的”；但在这里，“多”的联合也还是绝对的，——除非有“一”，不能有多。和这万物起源统一性的观念相对抗的，则一直有着那多元观念，它相信有一种以原子形式或甚至以某种精神单位的形式而自我存在的永恒的多。这个另一种见解无疑有其实用主义意义，但是在这些讲演里，这个起源统一性的问题，我们暂且存而不论吧。

五、从实用主义来说，事物间最重要的一种联合是它们的种属的统一性。事物都有其类别，每一类别都有许多标本；这“类别”对一个标本所含的意义，也对同类别其他每个标本含有同一的意义。我们很容易想象，世界上每个事实可能都是单独的，也就是说，不与任何其他事实一样，单独属于它的类别。在这各成一体的世界里，我们的逻辑学就沒有用处了，因为逻辑的作用就在于断定：凡是可对一类的事物说的，就可对同类的单独事例说。〔140〕如果世上沒有两件事物是相同的，我们就无法由我们过去的经验去推论将来的经验。因此，事物中有这样多的种属统一性，对于解释“世界是一”这句话，也许是最重要的实用主义说明。如果有一个总类，最后一切事物都可以无例外地统摄在其下，那就有了绝对的种属统一性了。“存在”，“可思议的事物”，“经验”，这些名词便是这个总类的候选者。至于这些词所表达的另一种意思是否含有实用主义意

义，则是我所暂时不想解决的又一个问题。

六、“世界是一”这句话的另一个专门意义，也许指的是“目的的统一”。世界上很多事物是为一个共同目的服务。虽然行政、工业、军事等一切人为系统，每个都为它本身的控制目的而存在。每个生物都追求他本身的特殊目的；但他们都按照他们发展的程度，〔141〕为集体或种族目的而互相合作，因此较大的目的包括较小的目的，直至可以设想能达到一切事物都无例外服从于一个绝对独一的、最后的、关键性的目的。不用说，表面的东西是和这种见解不相符的。我在第三讲中曾说过，也许什么结果都是预先照目的安排好的，但是我们确实知道，这个世界的结果，沒有一个是在具体细节上预先安排好的。人和民族开始都有一个变得富庶、伟大或善良的模糊观念。他们每前进一步，都会发现他们所未见到过的机会，而排斥他们旧有的景象，原来一般目的的细节，势必每日都有改变。最后结果可能比设想的好些或坏些，可是总是不同的，复杂多了的。

我们不同的目的也会互相冲突。一个目的不能推翻另一个目的时，它们便互相调和；其结果又是不同于事先所明确预定的。大体上，预定的目的也许大部分尙能达到，但是每件事物都很有力地〔142〕显示出：我们的世界在目的上并沒有完全统一，并且还在试图把统一组织得更好一些。

无论什么人，如果说绝对目的论的统一性，说世界上每一个细节都服从于一个目的，那他就冒着独断推理的危险。随着我们越具体熟悉世界各部分利益冲突的情况，如此独断的神学家就越来越不可能想象这唯一关键性的目的会是怎样的一种目的。我们确实见到，某一些恶是有助于未来的善；苦的味道会使鸡尾酒更好喝，一点危险困难会使人更欣然地努力奋斗。我们可以把这些概

括成这样一个理论，说所有宇宙上的恶只是趋于更大的善的工具。但是实际上我们见到恶的程度超出了人类一切的容忍；一个象布拉德莱或罗伊斯的人的著作里所说的先验唯心主义，比《约伯记》[①]里所说的，并没有使我们觉得解释得更清楚些——上帝的作法不是我们的作法，所以还是让我们不要乱说。一个能欣赏这么多的、恐怖的上帝，就不是人类所仰望的上帝。他的血气太盛。换言之，只有一个目的的“绝对”，不是平常人所想的象人似的上帝。〔143〕

七、事物中也有审美的统一，它与目的的统一非常相似。事物象讲故事一样，各部分连结在一起，构成一个高潮；它们明显地相互帮助。回溯起来，我们会觉得，在一连串的事实里，虽然没有驾驭它们的肯定的目的，但是事实却象戏剧一样，有开场，有过程，有结局。事实上，所有故事都会结束；这里，人们还是会更自然地采取一个多的观点。世界充满着局部的故事，互相平行地发展着，它们忽然开始，忽然结束。在一些地方，它们相互交织，相互冲突，但是我们在思想里却不能把它们完全统一起来。在听你叙述生活历史时，我必须暂时转移对我自己历史的注意力。就是写孿生兄弟传记的作者，也须交替地促使他的读者分别注意这两兄弟的经历。

〔144〕因此，谁说这整个世界讲的只是一个故事，那他说的不过是一个一元论的教条，而相信它是很危险的。人们很容易从多元的角度看世界的历史，看成象一根绳子，其中每股纤维都代表一个单独的故事；然而要把一根绳子的横断面想象为一个绝对的单独事实，并

① 见基督教《圣经·旧约》。约伯是希伯来族的族长，至死迷信上帝。据说，上帝考验他，派魔鬼诱惑，使他家败人亡，他仍执迷不悟。这是基督教迷信宣传中经常引用的一个文献，毒素非常大。——译者

把全部直线的一连串事实综合为一个享有统一生活的生物，就比较困难。我们倒确实可以借助于一个胎生学的比喻。会用显微镜的学者作了某一种胚胎的一百个平的横断面，而在思想上却把它们连成一个坚实的整体。但是这个大世界的成分，只要它们是存在的物体，就好象绳子的纤维一样在横断方面是不连贯的，交叉的，而只在纵的方面联在一起的。循着那横的方向来看，它们是多。即使是胎生学者，当他研究胚胎的发育时，也必须对每个单独器官的发展，分开来逐一处理。这样说来，绝对审美的统一，仅是又一个抽象的理想。与其说世界象戏剧，不如说它象史诗。

照以上各节看来，世界是由许多系统、类别、目的和戏剧统一〔145〕起来的。在这一切方式中，实际的联合要比表面所看到的多，这肯定是确实的。当然，说世界上可能只有一个最高目的、一个系统、一个类别和一个故事，这也是一个正当的假设。这里我所要说的是，在我们沒有比目前更多的根据以前便独断地确认这个假设，是轻率的。

八、百年来，伟大的一元论思想手段是关于一个知者的观念。多的存在，只是作为这个知者的思想的许多对象——好象它们是存在于他的梦中的；它们就象他知道的那样，有一个目的，形成一个系统，为他讲一个故事。这个无所不包的，事物的理智统一观念是理智主义哲学的最大成就。相信“绝对”（这是人们对无所不知者的称呼）的人常说，他们所以这样相信，是有他们不得已的理由，这是思想清楚的人不能规避的。“绝对”有其深远的实际后果，有些后果我已在第二讲里已经提请大家注意了。如果“绝对”是眞的，〔146〕肯定会对我们产生许多有重大意义的差别。我不能在这里详论这样一个“存在者”的存在的一切逻辑上的证据，我只能说，在我看来，这些证据沒有一个是正确的。因此，我必须把关于一个无所不

知者的观念只看作是一个假设；跟我从逻辑上看那多元论的观念完全一样，那观念就是：沒有一个观点，沒有一个现有的知识的中心能使我们立刻看见宇宙的全部内容。罗伊斯教授说："上帝的良心，整体地形成一个光亮透明的有意识的时刻。"① 这是理性主义所坚持的一种理智统一性的形式。但经验主义却满足于人类所熟知的那种理智统一性。每一事物会连同其他事物被某一知者所知；这些知者最后可能有增无减地多的，其中最伟大的知者也不能全面知道每件事物，甚至于不能一下子就知道他现在所知道的事——因为他会忘记。不论是哪一个形式的理智统一性，世界还是一个理智上的世界。它的各部分是由知识联接起来的，不过在某一种情况下，知识是绝对统一的，在另一种情况下是贯穿而重叠的。 〔147〕

我说过，认为有一个瞬间全部存在的或永久存在的知者的观念——这两个形容词在这里有同样的意思——是我们这个时代理智主义的伟大成就。它实际上把旧时哲学家们所重视的"实体"概念一扫而空；以前借这个实体概念做了那么多的联合工作——只有普遍的实体在本身以内或由本身而有"存在"；经验的各项细节只是被它所支持的形式。由于实用主义的英国学派的批评，实体之说已经失败了。现在它似乎只是一个事实的别名，这个事实是：现象出现的时候，实际上是归成种类，并且以联合的形式出现的；这种联合的形式就是我们这些有限的知者所共同经验和思想的形式。这些联合形式和它们所联合的环节同样是经验的组成部分。用这些直接可表示的方法把世界联合起来，而不是以在各场面背后的一种不可思议的原则从世界各部分的"粘着"性中得出统一体 〔148〕

① 《关于上帝的概念》，纽约1897年版，第292页。

——不管这是什么意思——这是近代唯心主义的一个实用主义上的伟大成就。

因此，"世界是一"这句话，只是指我们经验所见到它的连结程度为止，只按照我们发现它有多少确定程度的联合而言。但是也随我们所发现它有多少确定的不联合情形，而说它不是一。所以世界的一性或多性，可以随不同的情况而分别命名。它既不是纯粹的一元宇宙，也不是纯粹的多元宇宙。世界为一的各种各样的形式，提示给我们：如果对于它们要作出精确的测定，就必须有许多关于科学工作的不同计划。所以实用主义所提出的各个问题，如"我们所知的一性是什么？一性能产生什么实际上的差别？"等，能使我们不把这些问题看作崇高的原理而对它们过份地狂热和激动，并使我们用冷静的头脑投入到经验之流中去。确实，这些经验之流揭示给我们的联合与统一，可以比我们现在所预料到的要多〔149〕得多；但是根据实用主义原则，我们也不应预先在任何方面确认有绝对的一性。

要明确了解绝对一性究竟能有什么意思，是这样困难，也许你们中的大多数会对我们所采取的冷静态度感到满意。但也可能你们当中还有彻底的一元论者，不愿意把一与多看作同等的。各等级的联合；不同类型的联合；在非导体面前停止了的联合；只限于一个事物接着另一个事物的联合；在许多情形之下，只指一个个在外部的连接，而不是更内在的连结；简单地说，就是紧密连续的联合——所有这一类想法，在你们看来，只是思想的一个中途站。你们认为说万物的一性胜过万物的多性，一定有更深刻的真理，一定是代表世界更实在的方面。你一定认为，实用主义的观点只是给我们一个不完全合理的宇宙。真实的宇宙一定会形成一个无条件的存在单位，各部分层层相互错综在一起，是个坚实结合的物体。

只有这样，我们才能认为我们的情况是完全合理的。

毫无疑义，这个极端一元论的思想，对许多人都有很大意义。〔150〕“一个‘生命’，一个‘真理’，一个‘爱’，一个‘原则’，一个‘善’，一个‘上帝’”——我引用今天由邮局送来的基督教科学小册子中的话——这种表示信仰的说法在实用主义上无疑地有其感情上的价值；这“一”字对于这个价值和别的字有着同等的份量也是无疑的。但是如果我们从理智上看这一大堆的“一”究竟可能有什么意思，我们就会立即又得回到实用主义的决定方法上去。它可以只指“一”这个专门名词，也就是指论域；或指一切可确定的特种联合与连结的总体；或最后指一个包括一切的联合的媒介物，如一个起源，一个目的，或一个知者。事实上，从今天那些用理智看问题的人们来看，它永远是指的一个知者。这一个知者，他们认为就包括其它联合形式。他的世界的各部分一定互相错综在一个逻辑的、美的、有目的的作为他的恒常的梦的单元图象里。〔151〕

但是，这绝对知者的图象的性质我们怎么也无法清楚地描绘；因此我们很可以设想，绝对一元论对一些人之所以有权威，甚至长期有权威，与其说是由于理智的原因，远不如说是由于神秘的原因。要较好地解释绝对一元论，必须自己是一个神秘主义者。历史指示我们，各种不同程度的神秘思想，常常——虽不是永远这样——使我们产生一元论观点。固然，今天不是讨论神秘主义一般课题的时候，但是我愿意引一段神秘的学说来说明我的意思。一切一元论系统的典型是印度的吠檀多哲学，而吠檀多哲学宣传者的模范则是已故的、几年前曾到过我国游历的史瓦密·维韦卡南达。吠檀多哲学派的方法就是神秘方法。按这种方法，你可不用推理，只要经过一定修行，你就会有所见，而既有所见，你就能说出真理。维韦卡南达在我国所作的一个讲演里，就这样说过真理：〔152〕

“一个人要是见到了这个宇宙中的一性，生命的这个一性，万物的一性，那里还会有什么苦痛呢？……人与人、男与女、成人与儿童、国与国、地球与月亮、月亮与太阳等等之间的隔离，原子与原子之间的隔离，确是一切苦痛的原因。吠檀多哲学说，这种隔离并不存在，并不眞实。它只是外观的、表面的现象。事物的內部，还是统一的。如果你深入內部，你会看到，人与人、妇女与儿童，种族与种族、高与低、贫与富、神与人之间都是统一的。一切都是一，如果你更深入，兽类也是这样。一个人到达了这个境地，就不再有迷误了。……对他还会有什么迷误呢？什么还能迷惑他呢？他了解了万物的眞实性，万物的秘密。对他还有什么苦痛呢？他还有什〔153〕么欲望呢？他已探索万物的现实到了上主那里，到了那个中心，到了那个万物的统一性；那就是永恒的幸福，永恒的知识和永恒的存在。死亡、疾病、悲哀、痛苦、不满、这一切都沒有了。……在那中心，在那现实里，沒有人需要哀悼，沒有人需要怜惜。他已经渗透了万物，‘纯粹的一’，‘无形的东西’，‘沒有形体的东西’和‘无疵无瑕的东西’。他是知者，他是大诗人，他是自我存在的，他给每人以其所应得者。”

请看，这里一元论的性质是多么彻底。隔离不但被“一”所征服，而且它的存在都被否认了。这里沒有“多”，我们也不是“一”中的部分；“一”沒有部分。既然在某种意义上我们都肯定是存在的，我们每个人就一定都是那个不可分割的和整体的“一”。有一个绝对的“一”，而我就是那个“一”——当然，这是一个宗教，从情感上看，它有一个高度的实用主义价值；它给我们一个完全的安全的感觉。正如史瓦密在另一个地方又说：

“当一个人感到他和宇宙的无限的存在，成为‘一’时，当一切〔154〕隔离都已停止，当一切男女、天使、神、动物、植物、整个宇宙融化成

为一体时，一切的恐怖就都消失了。还怕谁呢？我能害我自己吗？我能杀我自己吗？我能伤我自己吗？你怕你自己吗？此时一切悲哀都消失了。什么还能使我悲哀呢？我是宇宙的'一个存在'。此时一切嫉妒都消失了。嫉妒谁呢？我自己吗？此时一切恶感都消失了。我厌恶谁呢？自己吗？宇宙里已没有别的，只有我……消灭这个区别，消灭有'多'的迷信！'在这个多的世界里，见到那个一的人；在这个无情的人群里，见到那一个有情的存在的人；在这个黑暗的世界里，抓住那现实的人，永远的安宁是属于他们的——决不属于别人，决不属于别人。'"

这种悦耳的一元论音乐，我们都爱听，它不但鼓舞人心，也使人安心。我们心中至少都有一些神秘主义的思想萌芽。当我们的唯心主义者为"绝对"作辩护，说无论何处只要承认一点点的联合，便在逻辑上连带承认了绝对的一性，只要承认一点点的隔离，便在逻辑上连带承认了不可挽救的，完全的不联合；我不禁怀疑他们在理智推论中的明显的弱点是否由于有了一种神秘感觉——认为绝对的一性，不管它合乎逻辑与否，无论如何总是真的——才使他们免于自己批评自己。一性总能克服精神上的隔离。在爱的激情里，就有一种神秘的萌芽，它意味着一切有感觉的生命总将联合起来。当我们听到了一元论者的言论时，这个神秘的萌芽就在我们里面活动起来，承认它的权威，而把理智的想法降到次要的地位。 〔155〕

在这一讲里，对于这问题的宗教和精神方面，我不再详谈了。到最后一讲，我还有些话要谈。

现在且不去想那神秘理想可能具有的权威问题，让我们用纯理智的方法来处理一与多的问题，我们就可很清楚地看出实用主义究竟处于什么地位。用各种理论所产生的实际差别的实用主义 〔156〕

标准，我们可以看到实用主义一定同样地拒绝绝对一元论与绝对多元论。世界是“一”，但只是指它的各部分的任何确定联系结合在一起而言。世界是多，只是指它的任何确定联系已失效用而言。最后随着时间的推移，借着人类不断的努力而组成的联络系统，世界正日益统一起来。

我们可以想象，除我们所知道的宇宙以外，还有各种其他的宇宙，其中有最复杂多样的等级和类型的联合。譬如，最低级的宇宙就可能是一个单纯相联的世界，它各部分的联系只有用语法中的连接词“和”字来表达。就是一个象这样的宇宙，今天还是我们各个不同的内部精神生活的集合。你们想象中的各个空间与各个时间，你们幻想中的对象与事件，不但其本身内部多少不够连贯，而 [157] 且与他人心里的类似内容也全沒有确定关系。我们坐在这里，我们各种幻想只是惰性地互相错综，而不相影响，不相干涉。它们並存，但沒有次序，不在任何一个容器之內；它们最接近我们所能想到的绝对的“多”。我们甚至不能想像有什么理由，这些幻想会一块儿被我们知道；更不能想象，即使说它们能一块儿被知道的话，怎样能被人看作是一个有系统的整体。

但是加上我们的感觉和身体的动作，这个联合便到了更高的一级了。我们的听觉、视觉，与行动都归入到时间与空间这两个容器里，每一件事都在那容器里找到了自己的日期与地点。它们形成“事物”，合为“类别”，并能分成等级。但是我们也能想象一个事物的与类别的世界，其中沒有我们所熟知的因果的相互作用。在那里每件事物对其他事物的联系可能都是惰性的，并不传播它的影响；或只有粗钝的机械性影响，而不发生化学作用。这种世界远不 [158] 如我们的世界那样统一。另外，也可能有一些世界，其中虽有了完全的物理化学的相互作用，而沒有精神思想；或有了精神思想，但

都是个人所私有的，而沒有社会生活；或它的社会生活只限于互相认识，而沒有爱情；或有了爱情，而沒有使它系统化的风俗或制度。所有这些世界，自较高级的世界看来，虽似较低一等，但沒有一个是绝对不合理的或分散的。例如，如果我们的心灵能彼此"精神感应"而联系起来，使我们每人能立刻知道，或在某种情形下立刻知道别人在想些什么，那末，由那个世界里的思想家们看来，我们现在身处的世界就成了一个低一级的世界了。

我们今天都见到人类的一切系统都是按照人类的需要而进化的。既然我们有过去无量时间的经过供我们的推想去整理分类，如果我们设想今天在我们居住的宇宙里所实现的各种联合会不会也照这样络续进化下来的，也许是合法的。要是这种假设是合法的，整个一性就只会表现在事物的终了，而不是表现在事物的起〔159〕源。换言之，"绝对"的观念将必须由"最后"这观念所代替。这两个观念有同样的內容——即最大统一的事实內容——但它们的时间关系却恰恰相反。①

用这个实用主义方法讨论了宇宙统一性问题之后，你们当可以看出为什么我在第二讲里要借用我的朋友巴比尼的话，说实用主义趋向于使我们的一切理论变得柔和了。在过去，世界的一性只是为一般人抽象地加以肯定，而且，如果有人怀疑这一点，那他一定是一个傻子。一元论者的气质是这样激烈，看样子，随时都能发一通脾气。这样的坚持一种理论的态度，和合理讨论推断事物的差别是很不调和的。尤其是，绝对的学说居然必须作为一个信条，被武断地、绝对地肯定下来。这样的一和全，既然是存在和认

① 参看席勒著的《人本主义》第204页《活动与本体》一文中说的"最后"这个观念。

〔160〕识的次序上最首要的，其本身是逻辑上所必要的，而且以互相需要的关系，把所有次要的事物都联合在一起的——这样的一和全，怎样能容许其内部的严格性有任何减损呢？从多元论出发而产生的最细微的疑惑，一的任何某个部分从其独立性出发，要摆脱总体的约束而产生的最小的分立，都会毁了这个"一"与"全"的。可是绝对的统一却是一丝不苟的——就象一杯水，只要含有一个小的霍乱病菌，你们就不能说它绝对纯洁。不论多小的部分有着多么小的独立性，对于绝对来说，这种独立性就象一个霍乱病菌一样是致之死命的。

另一方面，多元论却不需要这种专断的，严峻的气质。只要你允许事物中的某种隔离，某种独立的颤动，某种在部分之间彼此自由的活动，某种眞实的新颖或机缘；即使是很微小的，多元论便十分满足了，并且允许你有眞正的联合，不论多大。至于究竟该有多大程度的联合，则多元论者认为唯有用经验主义的方法才能解决。〔161〕联合的程度也许非常巨大；但是和一切联合在一起，如果必须容许最细微的、最初期的、或最带有残余痕迹未经克服的隔离，绝对一元论便被破坏了。

关于事物中联合与不联合的到底各有多少，在未经最后经验确定以前，实用主义显然是在多元论这一边的。实用主义承认将来会有一天，甚至完全的联合——一个知者，一个始基，一个在一切可想象的方面都团结在一起的宇宙——也许会变成一个最能被人接受的假设。但是在目前，我们必须诚意地接受世界还不是完全统一的或还要永远保持这种状态的相反假设。这后一种设想是多元论的理论。既然绝对一元论甚至不许人们认眞地考虑这种设想，自始就说它不合理，那末实用主义当然就必定要反对绝对一元论，而遵循多元论那更多经验成分的途径。

这就使我们处于常识的世界中，在这世界里我们看到事物有一部分是联合的，一部分是不联合的。那末，“事物”，以及事物的〔162〕“联合”这两个名词按实用主义的解释，究竟是什么意思呢？在下一讲里，我要把实用主义的方法运用到哲学推理所谓“常识”的阶段。

[165]

第五讲　实用主义与常識

在上一讲里，我们放弃了通常把宇宙的一性作为一种原则的谈法(这种原则貌似崇高，但却极其空虚)，转而研究宇宙所包含的种种特殊联合。我们发现这些联合有许多是和种种同样眞实的隔离並存的。每种联合和每种隔离在这里都提出了这样的问题:"我已被证实到什么程度了?"因此，要做一个好的实用主义者，我们就必须面向经验，面向"事实"。

绝对一性仍旧保留，但只作为一个假设；而这个假设现在已变为一个全知者的假设，在他看来，全部事物毫无例外地形成为一个单一的有系统的事实。但这个全知者仍可被理解为一个绝对或一个最后。反对上述这些关于他的假设的任何一种形式，我们可以

[166] 合理地提出这样一个反假设：在过去有过或将来会有的最广阔的知识领域中，一定也还有所不知；因为总有些知识是人所沒有掌握的。

这是纯理智多元论的假设，一元论者认为这种假设是十分荒谬的。既然在事实证明纯理智的多元论是荒谬的以前，我们对它必须象对纯理智的一元论一样的尊重，那末我们觉得本来只不过是一种研究方法的实用主义，已经在迫使我们对多元论观点采取一种友好的态度。世界上某些部分可能和其他部分只不过是很松弛地用一个连接词"和"字联系起来的。它们甚至可以自由来去而不使其他部分发生任何内部变化。这种把世界看作一种附加结构的多元观点，是实用主义所不能不认眞考虑的。这种观点引导我们作更进一步的假设：即实际世界並不象一元论者要我们相信的

那样是“永远”完整的，它倒可能永远是不完整的，时有增损的。

无论怎样，世界在一个方面是不完整的，而且很明显是这样的。我们还在争论着这个问题，这事实本身也就证明了现在我们的知识是不完整的，并且可能有所增加。从世界所包含的知识方面说，世界真是在变化和增长。对于我们的知识怎样逐渐完备起来(它也的确是完备起来)的情况作些概括的论述会很顺利地引导我们进入这一讲的本题“常识”上来。〔167〕

首先，我们的知识是一点一点增长起来的。这些点或大或小，但知识决不会全面增长起来，因为有些旧知识总是仍旧不变。让我们设想，你们关于实用主义的知识现在正在增长起来，这种增长以后会大大地修改你们以前认为真实的意见；但是这种修正只是逐渐形成的。举个最现成的例子，试考虑一下我的这些讲演吧。你们最初从这些讲演里所得到的大概只是少量的新知识、若干新定义、特征或观点。但是在增加这些专门观念时，别的知识仍然不动，你们只是逐渐把旧意见和我所努力灌输的新知识加以“整理”，只在总体上稍加变更而已。〔168〕

我假定，你们现在听我讲演，一定对我的称职与否有一些成见，影响了你们接受我所讲的内容；但是如果我忽然中断讲演而用嘹亮的男中音嗓子唱起“我们不到天亮不回家”这个歌子来，这个新事实不但增加到你们的旧知识上去，而且会使得你们对我产生不同的看法，可能使你们改变对实用主义哲学的意见，并且一般地说会使你们重新安排一下你们的许多观念。在这些过程中，你们的心有时在旧信仰与所经验到的新事物之间变得很紧张并且有时紧张得很痛苦。

我们的心智就是如此一点一点地增长，象一些油点一样，会扩大起来。但我们尽量使它们少扩大。我们使许多旧知识，旧偏见，

〔169〕 旧信仰尽可能不变。我们做弥补工作多于做更新工作。新的渗入,而且沾染了旧的质量,但它也被吸收它的旧思想所沾染。我们的过去起着统觉(apperceive)与合作的作用;在我们于学习过程中每向前迈进一步所达到的新的平衡里,新事实很少是"生的"加进去的,而可以说是煮熟了之后嵌进去的,或者是在旧事实的作料里煮烂了的。

因此新眞理是新经验和旧眞理联合起来,互相修改的结果。既然这是今天人们意见的改变的情况,那就沒有理由假定它不是一向就这样的。由此可见,远古的思想经过了后来的人们的意见的全部变化,可能还是保存下来了。最元始的思想方法可能幷沒完全被消除掉。象我们的五指、耳骨、阑尾或其他退化器官的特点

〔170〕 似的,它们是我们人类历史不可消除的标记。我们的祖先也许灵机一动偶然发生一些思想方法,那可能是他们从来沒有想到过的。但一旦想到了而且有了这样想法以后,就会一直遗传下去。你按一种调子奏一个乐章,就必须按这调子奏到底。你可以任意地改建你的房屋,但是第一个建筑师的基层图样不能改变——你能大修大改,但你不能把一座哥特式的教堂改变成一座道立式(Doric)的庙宇。你可以一再洗刷一个瓶子,但你无法把最初装在里面的药品或威士忌酒的气味完全消除。

我现在的立论是,我们对事物的各种基本思想方法是远古的祖先所发现的,它们经历了此后所有时代的经验还能保存下来。它们形成人类心智发展上一个大的平衡阶段,也就是常识阶段。其他阶段向它接枝移植,但是永远不能代替它。让我们先来研究这个常识阶段,假定它是最后阶段。

〔171〕 在日常谈话中,一个人的常识是指他良好的判断能力,指他沒有反常之处——用俗话说,就是指他的"机伶"。在哲学方面,常识

的意义就完全不同了，是指他所用的一种知识形式或思想范畴。假如我们是龙虾或是蜜蜂，可能我们身体的组织会使我们用与这些形式或范畴十分不同的样式去理解我们的经验。也可能我们今天所不能想象的那些思想范畴，如果用来在思想上处理我们的经验，也许会被证明是同我们实际所用的范畴大体上同样地合用的(这点我们不能一笔抹杀)。

如果有人觉得这个有些不对头，请他想一想解析几何的情况。同样的图式，欧几里德用内在的关系来说明，笛卡尔却用那些图式的点和外加的座标关系加以界说，其结果是处理曲线的绝对不同方法，但非常有效。我们的一切概念，即德国人所谓的思想方法，通过这些概念以后，我们即凭借思考事实去处理事实。不过，这样〔172〕的经验来的时候并不是加上标签，贴上纸条的，我们必须首先发现它是什么。康德说，最初的经验是一个现象的混杂，是一个知觉的散漫，纯粹是一个我们必须用智慧把它统一起来的杂乱的东西。我们通常的作法是：首先树立一个概念的系统，在思想上分了类，排成系列或用某些思想方法联系起来，然后用这个概念系统，作为"计算"所受印象的筹码。每个印象在这个概念系统里能有一个相当的地位，这印象就算是被"了解"了。这个平行的"复写本"和它的各个分子交互的"一对一的关系"的观念，在数学和逻辑学上，现在证明十分便于应用，越来越代替了较旧的分类概念了。这种概念系统很多，而感觉的复写本也是这样的一个系统。如果你只在概念中任何部分给你的感觉印象找出一个"一对一的关系"，那你就能据理解释这些印象了。但是很明显，你是可以用各种概念的〔173〕系统照理智去解释这些印象的。

旧常识方法是用一套概念去解释印象的，其中最重要的如下：

事物;

同或异;

类别;

精神;

物体;

一个时间;

一个空间;

主体与属性;

因果的影响;

幻想的东西;

实在的东西。

我们现在已十分熟悉从我们的知觉所在的持久的气候里，这些观念给我们组织成的秩序，因此难以理解，若把各个知觉分开来看，它是不遵照什么确定的规程的。在这里气候这个字最适用。譬如在波士顿，气候几乎没有什么常规，唯一的规律是：如果连续〔174〕两天遇上某种天气，第三天你大概会(虽不一定)遇上另外一种天气。因此，波士顿的天气经验不是连续的，并且是混乱的。若论温度，风，雨，或日照，一天可能变三次。但是华盛顿气象局却把无秩序的气候理智化了，它把每一小段气候看作为戏剧中的一段插曲。它在大陆气旋中指出这段气候的位置与时间，而在这气旋史上把每一地的局部变化都贯串起来，象穿在一根绳子上的一串珠子那样。

几乎可以肯定地说，小孩子和下等动物对待他们的经验正如不了解气候情况的波士顿人对待气候那样。他们之不知道作为世界容器的时间与空间，或永恒的立体与经常变化的属性，或原因、种类、思想、事物等等，正如普通人不懂得大陆气旋一样。婴孩手上的小摇鼓掉了下来，是不去找的。他想这玩具是“消失”了，就象

烛光灭了一样；你把它放回手里，他就觉得玩具又回来了，象又把蜡烛点亮，烛光又出现一样。摇鼓是一件永远独自存在着的"事物"，他可以在这事物的相继出现的幻象之间对它加以改动，这种观念婴孩显然是沒有的。狗也一样。对狗说来，看不见的也想不到。很明显，狗沒有改动"事物"的一般倾向。让我引用我的同事桑塔亚纳书里一段话： 〔175〕

"如果一只狗正在满足地到处嗅着时，忽然看到他好久不见的主人来了……这可怜的畜生，不问他主人为什么去了，为什么又来了，为什么应该爱主人，或为什么躺在主人脚边的时候，主人又把它忘了，而会开始哼哼起来，梦想到打猎去了——所有这些都是完全神秘的，完全沒有考虑过的。这样的经验是有变化，有景色，有一定生动的节奏。这样经验的故事可用狂热的诗章表述出来。这种经验全靠灵感演变，其中每件事都好象有神意，每个动作都不是预先准备好的。绝对自由与绝对无助合在一起：你完全依靠神助，而那种不可测的神力又和你自己的生命沒有分别。……（但是）甚至那种杂乱的戏剧中的角色，也有他们的上场和下场；能集中注意力，幷记住剧情的前后次序的，就能一步一步地发见他们的台词的提示。……随着了解的增加，每一时刻的经验都变成是相因而生的，幷能预知其余的经验。生活中寂静处充满了力量，而奋发处充满了机智。沒有情绪能压倒精神，因为对于精神来说，沒有一种情绪的基础或结果是完全隐蔽的。沒有事情能完全使精神感到困惑，因为它看得很远。最恶劣的窘境都有法躲避。因此每个时刻，从前不过充满了本身的冒险和惊奇情绪的，现在却容纳过去的教训幷且能推测全部情节了。"① 〔176〕

① 见《理性的生命》第2卷《常识的理性》，1905年版，第59页。

甚至今天科学和哲学还很吃力地想把我们经验中的幻想与现实分开；在原始时期，他们在这方面所作出的区别是很初步的。凡是人们生动活泼地想的东西，他们就相信。他们并且把梦想和现实混淆在一起。关于“思想”和关于“事物”的范畴在这里都是不可缺少的；我们现在把某些经验只叫作“思想”而不叫作现实。在所列举的范畴中没有一个范畴我们不可以想象它的用法是有它的历史的根源的，它的用法只是渐渐地推广出来的。

〔177〕

我们大家都相信，有一个时间，每件事情都有确定的日期；有一个空间，每件事物都有确定的位置，这些抽象的观念有无比统一世界的力量。但等到概念达到它们的最后形式的时候，它们与自然人的散漫而无秩序的时间空间经验有多么大的差别啊！我们所碰到的一切事物都有它本身的持续期间和规模大小，而这两者又模糊地被一种“多余”的边际环绕着，它一直伸入到下一个事物的持续期间及规模大小里去。在这里我们很快地失掉了我们所有的确定方位；不但小孩子把整个过去搅拌在一起，分不出昨天与前天来，就是我们成年人，时间一长了，也是一样地分不清。我们对于空间的情况也是如此。我能清楚地看出我这地方和伦敦、君士坦丁、北京在地图上的关系；但实际上，我完全感觉不到地图上的符号所表示的事实。方向与距离是含糊的、混乱的。宇宙空间与宇宙时间，决不象康德所说那样是“直观”(intuition)的，而是象科学所表明的任何事物一样，明明是人为的构造。人类的大多数并不用这些观念，他们生存于众多的，互相贯穿，杂乱无章的时间与空间之中。

〔178〕

此外，永久存在的“事物”；“同一个”事物和它的各种“现象”与“变化”；事物各种不同的“类别”；以及最后以“类别”作为“谓语”而事物仍旧是“主语”——这一系列的名词显示出对我们直接的经验

之流与显明变化的纠缠现象起了多大的清理作用呀；用这些概念工具所解决的只不过是经验之流中的最小的一部分而已。我们的〔179〕最原始的远祖，大概只能含糊地不准确地运用“同一个”这个观念。但是即使在那个时候，如果你问他们，这同一个是否就是他们沒有看到时仍持续存在的一种“事物”，他们一定会茫然不知所答，只能说他们从来沒有问过这样一个问题，也从来沒有用这样眼光去考虑事情。

类别和类别的同一性——它们是使我们在“多”中找到出路的多么有用的思想方法啊！多性看来可被认为是绝对的。一切经验可能都是个别的，沒有一项经验重复出现过两次。但是在这样的世界里，逻辑学可就用不上了；因为类别与类别的同一性是逻辑学的唯一工具。一旦我们知道：属于某一类别的东西同时也就属于那个类别的类别，我们就好象穿上了神靴，可以周游世界了。畜牲从来不会用这些抽象的观念，而文明人用它们则是各式各样的。

再说因果的影响吧！这种影响，如果有的话，似乎是一个远古〔180〕的概念；因为我们发现原始人以为每一件事物几乎都是重要的，并且都能发生某一种影响。对于更加确定的影响的探索似乎是起源于这样一个问题：对于一种疾病、灾害，或意外事变，应当归罪于谁？或是什么东西？对于因果影响的探索是从这个中心点扩展出来的。休谟与“科学”都想把影响这个观念一起去掉，而代之以“规律”这一完全不同的思想方法。但是规律是一个较近的发明，在常识的旧领域里，影响还占着统治地位。

是作为比“眞实”少些，比“完全不眞实”多些的“可能”，在常识中是另一个有权威的观念。你尽管批评它们，而它们仍旧存在，只要批评的压力松一些，我们就会跑回到它们那里去的。在实体的或形而上学的意义之下，谁也不能逃避“自己”与“身体”这些思

〔181〕想形式的束缚。实际上，常识的思想方法是一贯胜利的。无论谁如何有学问都还是依照常识的方法，认为一个“事物”是一个恒久的单位主体，交换地支持着事物的各种属性。关于一群由规律联系起来的感觉性质，沒有一个人会坚决地，诚恳地运用一个更加富于批判性的观念。有了这些范畴在我们的手中，我们就可以在一起定方案，定计划，而且把经验中较远部分与眼前的部分联系起来。我们晚近的更富于批评性的哲学，与思想的原来语言比较起来，只不过是一时的流行物与幻想而已。

这样，常识在我们对事物的了解上，显得是一个完全确定的阶段——是一个能十分成功地满足我们思想的各种目的的阶段。“事物”确是存在的，甚至在我们看不见它们的时候也还存在。他们的“类别”也存在。他们的“性质”是他们凭以行动的东西，又是我们行动的对象——而这些性质也存在。这些灯把它们的光的性质照射到这屋子里的每件物体上。只要我们举起一块不透明的幕〔182〕布，我们就把这些灯光的性质从它的照射的去路上给遮断了。传到你们的耳朵里正是我嘴唇里发出来的声音；传到我们煮鸡蛋的水里的正是火的能被感觉的热；我们放一块冰到水里去，就能把热变冷。无例外地，所有非欧洲人，至今还停留在这个哲学阶段上。为了生活的一切必要的实际目的，这些常识是足够的了。在我们的欧洲人中，只有钻牛角尖的人，如贝克莱所谓的受学问毒害的人，才会怀疑常识不是绝对眞实的。

如果我们看看过去，想一想为什么常识范畴会得到那么崇高的地位，我们就沒有理由不相信常识范畴的胜利过程是正和近来德谟克利特、贝克莱或达尔文概念的胜利过程一样了。换句话说，常识范畴可能是史前时期天才们陆续发现，不过这些天才们的姓〔183〕名却被长久的年代所湮沒了。这些常识范畴可能被最初它们所适

合的经验的直接事实所证实，然后由一个事实延及另一个事实，从一个人传到另一个人，直到一切语言都以这些概念为依据，现在我们就自然而然地不能以任何别的概念去思索了。这种观点只是遵循着到处被认为十分有效的法则，正如在小事中在近处我们所能看到的形成事物的规律在进行着那样，我们必须假定大的和远处的事物也都遵循这种规律。

对于一切功利的实际效果来说，这些概念是很够用的了。这些概念由许多发现的特定点开始，然后逐渐由一个事物传到另一个事物——这似乎已被它们今天在运用上极其暧昧的限制所证实了。为了特殊的用处，我们假定一个"客观"的时间在平均地流动着，但我们并不能活灵活现地相信或体会到这个平均地流动的时间。"空间"的观念，没有这么含浑；但是"事物"到底是什么呢？星座是正式的物吗？军队是物吗？理性的存在，如空间、正义是物吗？一把刀换了柄和刀身以后还是"同样"的吗？洛克所认真讨论的那个"丑孩子"还属于人的"种类"吗？"精神感应"(telepathy)是幻想还是事实呢？只要你超过这些范畴的实际用途（往往由特别情况所充分指明的一种用途）而完全转到一种好奇的或推理的思想方法，你就觉得不可能说出它们应用到事实上的到底是什么样的限制了。 〔184〕

逍遥学派的哲学，服从理性倾向，用极专门的与明晰的方法对待常识范畴，想使它永久存在。例如一件"事物"是一个"存在"或者叫做 ens①。一个存在是一个主体，在主体中"具有"各种性质。一个主体是一个实体。实体有许多种类，而这些种类有确定的数目并且是没有联系的。这些区别是基本的、永远的。它们作为

① 抽象的存在。——译者

推论的项目实在极为有用，但除了引导我们的推论到有利的论点上之外，就显不出什么意义来了。要是你问一个经院哲学家，实体〔185〕的本身是什么，他除了说它是属性所依附的东西之外，只会说你的智力是完全懂得这个字的意义的。

但理智所清楚知道的，不过是这个词的本身和它的指导机能。这样就发生这么一种情况，即如果听凭其自身，则好奇而闲着无事的理智，已经放弃了常识阶段，而转到一般叫做“批评”的阶段。不但像休谟、贝克莱、黑格尔这些有理智的人，就是象伽利略、达尔顿、法拉第这些实际的事实观察家，也觉得不能将常识的朴素感觉境界作为最后的实在看待。常识将不变的“事物”插在断续的种种感觉之间，同样，科学也将“原始的”性质、原子、以太、磁场等等的世界，置于常识世界以外。“事物”现在指的是看不见的无形的东西；旧时看得见的常识的事物，被认为是由这些看不见的事物混合产生的。否则，就把事物的整个素朴概念废除了，一个〔186〕事物的名称被解释为只指示出我们某些感觉在习惯上所借以继续或同时存在的定律（或联合的法则）。

科学与批判哲学就这样突破了常识的界限。有了科学之后，素朴的实在论就不存在了。“第二”性质成为不真实的，只有第一性质遗留下来了。有了批判哲学，各种东西都遭到大破坏。常识范畴在存在方面一概不能代表任何东西了，它们不过是人类思想上的崇高的手法而已；在无法补救的感觉潮流中它们是我们的避免迷惑的方法。

批判思想中的科学倾向在一开始的时候是为纯粹的理智运动所引起的，但是现在却在我们的惊异的视线之中展开了一个完全意想不到的实际效用的领域。伽利略给我们以精确的时计和精确的炮火练习；化学家们给我们无数的新药品与染料；安培和法拉

第给我们纽约地下铁路和马可尼电报。这些人的发明的假说中的事物，象它们所解释那样，表现出感觉所能证实的极其丰富的后果。我们的逻辑能从这些事物中推论出由于某种条件所产生的结果；因此，如果我们能获致这些条件，这种后果就会很快地出现在我们的眼前。用科学的思想方法，新近使我们实际上控制自然的范围大大地超过了在常识的基础上旧时所能控制的范围。范围扩大的速度增加得这样快，沒有人能估计出它的限度。人们甚至害怕人的存在可能被人自己的力量所破坏，他的作为一个有机体的固定性格，也许经受不了那种不断增加的惊人的任务，那是他的理智渐渐地使他能够掌握的任务，几乎是一种神圣的创造性的任务。他可能淹沒在他的财富里边，正如一个小孩子拧开了水龙头而不知道怎么关，结果淹死在澡盆里一样。 〔187〕

批评的哲学阶段在否定方面比科学的阶段彻底得多，但至今还沒有给我们什么施展实用能力的新的领域。就阐明自然界发展的事实细节而论，洛克、休谟、贝克莱、康德、黑格尔都毫无贡献。我想不出有什么发明或发现可以直接溯源于任何属于他们个人思想的东西，因为无论是贝克莱的沥青水还是康德的星雾说，都和他们本人的哲学理论毫无关系。他们使他们信徒所得到的满足，是知识的而不是实际的，况且我们还须承认有很多信徒即使在知识上的满足也都得不到的。 〔188〕

因此，关于我们所生活的世界至少有三种描写得很好的思想水平、阶段或类型。一个阶段的许多观念，有一种优点，而另一个阶段的许多观念又有另一种优点。但是不可能说任何当前的阶段就绝对比其他阶段更眞实些。常识是更巩固的阶段，因为它得到机会在先，所以使一切语言都和它结合起来。常识和科学，哪一个阶段更庄严些，须凭各人自己去判断。但是巩固与庄严都不是眞理

〔189〕决定性的标志。如果常识是眞的，为什么科学要把产生我们的世界所有的一切生活的兴趣的第二性质说成是假的，并发明一个点、线和数学程式的无形的世界来代替它呢？为什么科学必须把原因和活动转化成为"机能变化"的规律呢？经院哲学(常识的经过正规训练的小妹妹)尽力把人类所常谈到的形式固定下来，要把它变成定形的和永久的，但是毫无效果。实体性的形式(换句话说也就是我们的第二性质)几乎沒有留存到公元 1600 年以后。人们当时早就对它感到十分厌倦，后来伽利略和笛卡尔的新哲学，不过是给它一个致命的打击罢了。

如果新类别的科学"事物"，如微粒子和以太的世界在本质上是更"眞实"的，那末为什么在科学本身范围以内会引起这么许多〔190〕的批评呢。科学的逻辑学家到处说，这些实体和它们的规定无论怎样明确地予以陈述，也不应被看作完全是眞实的。它们似乎是存在着，但实际它们却象座标或对数一样，不过是引导我们从经验之流的一部分到另一部分的人为捷径而已。我们能用它们来计算而很有效果；它们为我们服务得很好，但我们决不能受它们的欺骗。

我们把这几种思想比较一下，很难得出明确的结论说哪一种眞得更绝对。我们拿它们的自然性，它们智力上的经济和它们在实用上的效果性来甄别它们的眞实性，但结果我们倒给弄糊涂了。常识对某一种生活范围较好，科学对另一种生活范围较好，而哲学的批判则对第三种生活范围较好，但是究竟哪一种是比较绝对眞实的呢，那只有天知道了。

目前，假使我沒有弄错的话，我们现在可以在马赫、奥斯特瓦尔德和杜恒这些人所提倡的科学的哲学里，看到一种奇怪的、回到用常识方法来观察物理性质的现象。照这些导师的理论，在更眞

实地摹仿实在的意义上，没有一个假设会比其他的假设更眞实。〔191〕它们不过是我们从应用的角度上来予以比较的一些说法而已。唯一眞实的事物就是实在；对于这些逻辑家来说，我们所知道的唯一的实在就是可以感觉到的实在，就是它们经过时，我们的感觉和情绪所形成的流。照奥斯特瓦尔德的说法，对这些刚表现出来的感觉（如运动、热、磁力、光、等等）用一定的方法衡量起来，可以给它们一个集体名称，叫做“能”。这样地衡量它们，我们就能用对人类用途说来最简单、最有效果的公式去描绘它们所表现给我们的相互变化。这些公式是精简思想的最大胜利。

没有人不羡慕这种“能”的哲学。尽管这种“能”的哲学有它的吸引力，但是超感觉的实体、微粒子和震动，对于大多数物理学家与化学家来说，它们仍旧站得住脚。“能”的哲学似乎是太经济了，不够应付各方面的需要。实在的主要问题毕竟是丰富，不是经济。

我这里所论述的是具有高度学术性的材料，在普通的讲演里〔192〕不太合适，而且我自己的能力在处理这些问题上也有些不够。这样，对于我的结论来说，反而更好，在这一点上我的结论是这样的：眞理的全部意义（我们自然地，不加思索地假定眞理是现成的实在在心中所形成的简单的复写本）是很不容易理解得清楚的。各种类型的思想同时都自称含有眞理，似乎还没有什么简单的试验方法，可以立刻加以判断。常识，普通科学或微粒子哲学，超批判的科学或唯能论，批判的或唯心的哲学，所有这些在某方面看来，都好象不够眞实，都有些使人不满意。显然这些十分不相同的系统的冲突，迫使我们去仔细检查眞理这个观念，因为我们现在对这个词的意义还没有明确的观念。我将在下一讲里谈这问题，现在这一讲，再说几句话就完了。

在这一讲里，只有两点我希望你们记住。第一点是关于常识

〔193〕的。我们已经看到有理由去怀疑它,尽管它的范畴十分尊严,尽管它被普遍应用并被吸收到语言的结构里，我们还是可以怀疑它。它的范畴毕竟只不过是搜集起来的一堆非常成功的假设(在历史上是由个人发明或发现的，但是逐渐传了开来并为大家所应用),我们的祖先从远古以来用它来统一和整理他们不连续的直接经验,用它来将自己与自然界的表面置于平衡的地位,在原来的实际用途方面十分令人满意，如果不是由于德谟克利特、阿基米得、伽利略、贝克莱这些人以及由他们的榜样所鼓舞的其他的奇才异能的活生生的卓越智力，常识中的范畴一定会永久不变。对于常识的这种怀疑,我请你们务必记住。

第二点是这样的:我们已经论述过的各种类型的思想,在一定的用途上,每一种都十分优异，但仍彼此冲突，而没有一个能称得起是绝对真实的。难道这些不同类型思想的存在不会启发出一个〔194〕有利于实用主义观念的假定吗?——我们的一切理论都是工具性的,都是适应实在的精神方式,而不是神圣创造的宇宙之谜的启示或神智的答案。我在第二讲里已经把这概念尽可能地说清楚了。当然,实际的理论情况之不稳定,每种思想水平在某些用途上的价值,一种思想水平明确地排斥其他各种水平的不可能性,都会引起这个实用主义的看法;这个看法我希望在以后各讲中,会说得完全有说服力。真理到底是不是可能有些含糊的地方呢?

第六讲　实用主义的眞理概念

〔197〕

据书上说，当克拉克·马克斯威尔还是一个孩子的时候，他有一种万事都要人对他解释得清清楚楚的怪脾气，如果别人对任何现象的解释用含糊的话来敷衍他，他会很不耐烦地打断人家的话，说："是啊，但是请你告诉我，那到底是怎么一回事。" 如果他问的是关于眞理问题，那末只有实用主义者才能告诉他那到底是怎么一回事。我相信当代的实用主义者，特别是席勒和杜威两先生，对于这个问题已经给了我们唯一有条理的解释。这本是一个十分棘手的问题，它的微妙的根鬚深入到各个缝隙，用公开讲演这种简单的方式，是很难说得清楚的。但由于席勒和杜威对眞理的看法受到了理性主义哲学家的猛烈攻击和恶毒误解；我就不得不在这里尽可能把这一点简单明白地加以说明。

〔198〕

我完全预料得到：实用主义者的眞理观要经过一切理论发展必经的各个典型阶段。你们知道，一个新理论开始总被人斥为荒谬；后来被认为是眞的，但又是浅显不重要的；最后才被认为是十分重要的，原来的反对者这时竟声称这新理论是他们发现的。我们的眞理论现在正处于这三阶段的第一阶段，在某些地方则有了第二阶段的迹象。我希望这次讲演能促使它在你们心目中越过这第一阶段。

任何辞典都会告诉你们，眞理是我们某些观念的一种性质；它意味着观念和实在的"符合"，而虚假则意味着与"实在"不符合。实用主义者和理智主义者都把这个定义看作是理所当然的事。只有问到"符合"究竟是什么意思？实在是我们的观念可与符合的东

西又是什么意思，这时，他们才开始争论起来。

实用主义者在解答这些问题上，是比较会分析和用心些；理智〔199〕主义者则比较马虎和缺乏思考些。普通的看法是：一个眞的观念必须临摹实在。这个看法也象其他普通看法一样，是照着最习见的经验相类似的。我们对于可感觉的事物的眞实观念，的确是摹拟这些事物的。试闭上眼睛，想想那边墙上挂的钟，你所能想象出来的只是那钟面的一幅眞实的图象或摹本；可是你对于钟的机件的观念（除非你是一个钟表匠）就不足以成为一个摹本了；但也还可以说得过去，因为它和实在并不抵触。即使这观念缩小到仅仅是机械这个名词，这个词还是眞眞为你服务的。在谈到钟的“计时功用”和发条的“弹性”等等时，那就更难看出你们的观念所能摹拟的到底是什么了。

你们可以理解这里有这么一个问题。如果我们的观念不能准确地摹拟观念的对象，所谓和那对象符合又有什么意义呢？有些唯心主义者好象说，我们对这对象的观念只要是上帝要我们这样想的，那么这些观念就是眞的。另外一些唯心主义者始终坚持“摹〔200〕本”的看法，他们好象认为我们的观念愈近乎是绝对的永恒思想方法的摹本就愈具有眞实性。

你们看，这些看法是会引起实用主义者的讨论的。理智主义者的伟大假设是：“眞理”的意义主要是一个惰性的静止的关系。当你得到了任何事物的眞观念，事情就算结束了。你已占有了，你已懂得了，你已实现了你的思想的目的。在精神上你已达到了你所应该到的地方；你已服从了你的无上命令；而且再沒有别的东西须从这个理性目的的顶点继续上去的了。从认识论上来说，你是处在一个稳定的平衡状态。

在另一方面，实用主义却照例要问：“假定一个观念或信念是

眞的，它的眞，在我们的实际生活中会引起什么具体的差别呢？眞理怎样才能实现？如果一个信念是假的，有什么经验会和由这种假信念而产生的经验有所区别呢？简而言之，从经验上来说，眞理的兑现价值究竟是什么呢？”

当实用主义在提出这个问题时，它就已经找到了答案：眞观念是我们所能类化，能使之生效，能确定，能核实的；而假的观念就不能。这就是掌握眞观念时对我们所产生的实际差别。因此，这就是“眞理”的意义，因为我们所知道的“眞理”的意义就是这样。 〔201〕

这就是我所必须捍卫的论点。一个观念的“眞实性”不是它所固有的、静止的性质。眞理是对观念而发生的。它之所以变为眞，是被许多事件造成的。它的眞实性实际上是个事件或过程，就是它证实它本身的过程，就是它的证实过程，它的有效性就是使之生效的过程。

但是“证实”与“使有效”这两个词本身又有什么实用主义的意义呢？它们又意味着被证实和被认为有效的观念的某些实际后果。要找出任何一个比平常符合的公式更能表明这些后果的短语是很困难的——这里所指的这些后果正是在我们说我们的观念和现实“符合”时，在我们心里想着的东西。它们通过行动和它们所激起的其他观念把我们引进、引上或引向经验的其他部分，就是我们一向感到原来的观念与之符合的那些部分。这些感觉是我们的可能性之一。这些联系和过渡一点一点地使我们觉得是进步的、谐和的和满意的。这个愉快的引导作用，就是我们所谓一个观念的证实作用。这些解释是模糊的，初听起来好象很琐碎，但它却很有结果；这些结果我必须就在这钟点里加以解释。 〔202〕

首先让我提醒你们：掌握眞实的思想就意味着随便到什么地

方都具有极其宝贵的行动工具；我们追求真理的责任绝不是从天上下来的命令，也不是我们理智所喜欢的"技艺"，乃是可以用很好的实际理由来自我说明的。

对事实具有真实信念，其重要性对于人类生活是非常明显的。我们生活在一个许多实在的世界里，这些实在对我们可能极为有〔203〕用，也可能极为有害。如果有一些观念能告诉我们哪些经验是可以预期的，那末，这些观念在这种最初的证实范围内就可以算作为真实的观念而且追求这种观念就是人类的首要义务。掌握真理，本身决不是一个目的，而不过是导向其他重要的满足的一个初步手段而已。譬如：我在森林里因迷路而挨饥受饿，忽然发现了有一条牛蹄脚印的小路，这时最重要的是我应当想到这条小路的尽头一定有住家，所以如果我是这样想而且顺着它走去，我就会得救。这里，真实的思想是有用的，因为作为思想对象的房子是有用的。所以真实观念的实际价值基本上是由于观念的对象对于我们的实际重要性而产生的。观念的对象的确也并非在任何时候都是重要的。在另外一个时候，我可能就用不着房子；在那时候，我对房子的观念，尽管是可以证实的，却是不切实际的，因此还不如让它潜伏在意识之中。但是因为几乎任何对象都会有一天暂时变得很重〔204〕要，贮存若干观念的额外真理、作为一般的储藏品，它的好处是明显的，因为在某些仅仅是可能的形势之下这种额外真理也会是真的。我们把这些额外真理贮存在我们的记忆中，遇到记忆不下时，则记在我们的参考书中。这种额外真理一旦对我们任何临时紧急事件在实践上变得适用时，它就离开了那冷藏库，跑到世界上来起作用，而我们对它的信念也就变得活跃起来了。因此，你们可以这样解释这个额外真理："它是有用的，因为它是真的；"或者说："它是真的，因为它是有用的。"这两句话的意思是一样的；也就是说

这里有一个观念实现了，而且能被证实了。“眞”是任何开始证实过程的观念的名称。“有用”是它在经验里完成了的作用的名称。除非眞的观念在一开始就是这样有用，眞的观念决不会就作为眞的观念被挑选出来，它决不会成为一个类名，更不会成为一个引起价值意义的名称。

实用主义由这个简单的线索得到了它的关于眞理的一般观念：眞理主要是和把我们由经验的一个瞬间引导到其他瞬间上去的方式联系着的，而事后足以说明这种引导是很有价值的。根本〔205〕上，在常识的水平上说，基本上思想状态的眞理意味着一种有价值的引导作用。当我们在任何种类的经验的一个瞬间，受到眞的思想的启发时，这就意味着迟早我们会由于那种思想的指导而又重新投入经验的各种细节中，并且和它们发生了有利的联系。这是一句够含浑的话；但是我要你们记住它，因为它是很重要的。

同时我们的经验完全贯串着规律性。经验的这一点会提示我们准备另一点，会“预示”或“表示”更遥远的对象的意义。对象的出现也就证实了它的意义。在这种种情况下，眞理不过意味着事实的证实，这显然同我们的任性是不相容的。谁的信念要是不服从他的经验中的各种实在所遵循的秩序，他就要遭殃；他的信念不是把他引入迷路，就会给他造成假的联系。

〔206〕这里所说的“实在”或“客体”，指的是常识中目前所能感觉到的事物，否则是指常识中的关系，如日期、地点、距离、种类、活动等等。跟着有牛蹄印子的小路所引起的房子的意象，我们终于眞正看到了房子，我们终于得到了那意象的完全证实。这些简单和充分证实的引导无疑是眞理过程的原型或原本。经验确实还给我们其他形式的眞理过程，但可以设想，它们都是被阻碍了的、繁殖了的、互相代替了的初步的证实。

拿那边挂在墙上的东西做例子。虽然我们谁都沒有看见使它成为钟的暗藏在內部的机械，可是你我都把它看做是挂钟。我们让这观念就算是眞的而不试图加以证明。如果眞实主要是证实过程，那末我们应不应该说这一些未经证实的眞理是无效的呢？不能，因为这些未经证实的眞实构成了我们凭以生活的绝大多数的〔207〕眞理。间接证实和直接证实是同样地有效。要是有足够的间接证据，即使沒有目击的见证也行。正如我们沒有到过日本，但我们在这里假定日本是存在的，因为这假定有效，而我们所知的一切事物都符合这个信念，沒有什么东西和它冲突；我们假定那个东西是一个钟亦复如此。我们把它当做一个钟来用，用它来调节讲演时间的长短。这里，这假定的证实意味着它并不引导我们遇到挫折或矛盾。那个钟的齿轮、重量和挂摆等的可证实性与实证同样有效。因为要完成一个眞理过程，在我们生活中就要有处于发生状态发挥作用的百万个眞理。它们教我们趋向直接证实；引导我们进入它们所体现的事物的周围；如一切都很合适的话，我们确信就是省去了证实的过程，证实还是可能的；而后来的事实也往往证明这样是对的。

事实上，眞理大部分是靠一种信用制度而存在下去的。我们的思想和信念只要沒有什么东西反对它们就可以让它们成立；正好象银行钞票一样，只要沒有谁拒绝接受它们，它们就可以流通。〔208〕但这只有可以直接证实的情况才如此，缺乏这个，正如金融系统缺乏现金准备似的，眞理的结构就崩溃了。你接受我对某种事物的证实，我接受你对另一事物的证实。我们就这样在彼此的眞理上作买卖。但是被人具体证实过的信念才是整个上层建筑的支柱。

在日常生活的事务里，我们所以放弃完全证实的另一个重要原因，除时间经济外，就是一切事物都不是单独存在，而是按类存

在的。我们发觉我们的世界永远有这样一个特性。因此，我们只要曾经直接证实了一类里的一个典型的观念，我们就认为可以不必再证实，而可以自由地把这观念应用到同类的其他的实例上去。一个思想，如果惯于认识事物的种类，不必等待证实而能立刻照着那事物种类的规律行动，那末这个思想在一百次的事变中将有九十九次是“眞实的”——其所以证明如此，是因为它的行动适合它所遇到的事物而不遭受驳斥。

因此，间接的或潜在的证实过程可以象完全的证实过程同样地眞实。它们象眞的过程一样地有效验，给我们同样的益处，以同样理由要求我们予以承认。所有这些都是我们所唯一考虑到的在常识水平上的事实。〔209〕

但是事实并不是我们唯一的货品。纯粹意识观念的关系形成了另一种领域，可以有眞的或假的信念在那里流行，在这里信念是绝对的或无条件的。如果它们是眞的，它们就被称为定义或原则。如一加一等于二，一加二等于三等等。白色与灰色的差别比白色与黑色的差别小些；原因一开始起作用，也就同时开始产生结果了——这些不是原则就是定义。这些命题对于所有可能的“一”、所有可以想象的“白色”、“灰色”和“原因”都适用。这些对象是意识中的对象。它们的关系是一目了然的，无需感觉的证实。而且，一旦是眞的了，对于那些同样的意识中的事物(对象)也永远是眞的了。这里，眞实有一个“永久的”性格。你在任何地方找到一个具体的事物是“一”或“白色”或“灰色”，或是一个“效果”，这些原则都永久适用。这不过是一个确定属于什么类别，然后把这类别应用到特别的对象上去的实例。只要你能正确地说出它的类别，你一定会得到眞理，因为你的思想关系毫无例外地对那个类别的一〔210〕

切事物都适用。如果你沒有具体地得到眞理，你会说你把实在的事物分错了类。

在这种思想关系的领域里，眞理仍旧是起一种引导的作用。我们把一个抽象观念和另一个抽象观念联系起来，最后构成了逻辑和数学眞理中的各种伟大系统，许多可感觉的经验中的事实终于秩然有序地分别在这些名目之下，使我们永久的眞理对于许多实在也都适用。事实与理论的这种结合是无限多产的。如果我们把对象的类分得正确，那末在特殊的证实以前，我们这里所说的已经是眞实的了。各种可能的对象的现成理想组织，是我们思想结构的当然结果。我们对这些抽象的关系，正象我们对感觉经验一样，不能任意改变。它们强迫我们，不管我们喜欢不喜欢它们的结果，我们必须始终一致地对待他们。加法的规则适用于我们的债权，但也同样严格地适用于我们的债务。圆周与直径的比例——π，虽然沒有人算到百位的小数，但是在我们观念上已经预先确定了。如果我们需要知道我们要加以计算的一个具体的圆周的数目时，我们只要照平常的规则加以计算，把正确的数目写下来就成了；因为这些规则无论在什么地方计算起来，都有同样的眞实性。

〔211〕

在可感觉到的秩序的压力和理想的秩序的压力之间，我们的心灵是这样被挤得紧紧的。我们的观念必须同实在符合，不管这些实在是具体的还是抽象的，是事实还是原则，否则就会受到不断的矛盾与挫折的惩罚。

〔212〕 至此为止，理智主义者沒有什么可说的，他们只能说，我们只接触到问题的表面。

因此实在不是意味着具体的事实，就是意味着抽象的事物与它们之间直觉地感觉到的关系。此外，实在的第三种意义是指我

们所已经掌握了的其他眞理的全部，这就是我们的新观念所不得不考虑的东西。但是，再用流行的定义来说，与这三种实在符合究竟是什么意思？

正是在这里，实用主义与理智主义开始分道扬镳了。首先，符合的意思无疑地是摹写，但是我们已经知道，只要用"钟"这个词就行了，无需在思想上有钟的运转的图样，而且在许多实在情况中，我们的观念只能是符号而不能是摹本。"过去的时间"、"力"、"自发性"——我们的心怎能摹写这些实在呢？

广义说，所谓与实在"相符合"，只能意味着我们被一直引导到实在，或到实在的周围，或到与实在发生实际的接触，因而处理实在或处理与它相关的事物比与实在不符合时要更好一些，不论在理智上或在实际上都要更好一些；符合常常只指反面的问题；就是从实在方面没有什么与它矛盾的东西来干扰我们的观念在别处指导我们的方法。的确，摹写实在是与实在符合的一个很重要的方法，但决不是主要的方法。主要的事是被引导的过程。任何观念，只要有助于我们在理智上或在实际上处理实在或附属于实在的事物；只要不使我们的前进受挫折，只要使我们的生活在实际上配合并适应实在的整个环境，这种观念也就足够符合而满足我们的要求了。这种观念也就对那个实在有效。 〔213〕

这样，名称之是"眞"是"假"正象明确的意象是眞是假一样。他们竖立了类似的证实过程，而引向完全相同的实际结果。

所有人类的思想都是交流的。我们交换观念，交换证实，通过社交彼此得到这些观念和证实。一切眞理都这样在口头上建立起来，保存起来，供大家利用。因此我们说话要前后一贯，就象我们的思想要前后一贯一样；因为在谈话和思维中我们都涉及类别。名称是随意决定的，但一经为人所理解了，就必须坚持下去。我们 〔214〕

决不能同时把亚伯叫做“该隐”，或把该隐叫做“亚伯”。如果我们这样做，就和《创世记》全书配合不上了，就和自古到今那本书中的语言与事实的范围的锁链脱离了关系。我们就把我们自己置于那种语言与事实的全部系统所体现的任何真理之外了。

我们绝大多数的真的观念都不容许我们直接或面对面地去证实——例如象该隐与亚伯那些过去历史的观念那样。时间的溪流只能在口头上加以回溯，或间接地用现在的延长或过去所隐藏的效果来予以证实。如果它们和这些口语或效果相符，我们就能知道我们过去的观念是真的。正象过去时间的本身是真的一样，凯〔215〕撒也是真的，上古的怪兽也是真的，他们各在他们相当的日期和环境中存在过。过去时间和现在一切事物的符合一致，保证了过去时间本身的存在。过去象现在一样，也是真的。

这样，符合基本上变成为引导的问题——而且这引导是有用的，因为它引导我们到那些包含有重要事物的地方。真观念直接引导我们到达有用的可感知的境界，又引导我们进入有用的语言和概念的地方，它们引导我们走向一贯性、稳定性和人们往来的交际。它们引导我们离开乖癖和孤独，离开错误的和无效的思想。引导过程不受阻碍的流动，免于冲突与矛盾被认为是它的间接的证实；但是，条条道路通罗马，最后，所有真的过程都必然导向某处曾为某人的观念所摹写的可感觉的经验的直接证实。

这就是实用主义者对“符合”这个词的广泛的解释。他完全从〔216〕实际上来处理它。他让这名词包括任何现在的观念到未来境界的传导过程，只要这传导进行顺利的话。只有这样，远远地超越了常识范围的“科学”观念，才能说是与它们的实在相符合。正如我所已经说过的，现实好象是由以太、原子或电子构成的，但是我们决不能死守着字面去想它们。“能”这个名词决不代表任何“客观”事

它不过是一种度量方法，度量现象的表面，从而把它们的变化贯穿在一个简单公式之中。

但是在选择这些人为的公式时，我们决不能大胆任意而不受惩罚，正象在常识的实际水平上我们不能那样任意而不受惩罚一样。我们必须找一个有效验的理论；而这就极端困难了；因为我们的理论必须在以前所有的眞理和若干新的经验之间作中介。它必须尽量少扰乱常识和旧的信念，还必须引导到能够严格证实的某个可感觉的境界。有"效验"的作用指的是这两种情况。这两者的 〔217〕 中间夹得很紧，任何假设都不能对之疏忽大意。沒有什么东西象我们的理论这样受压力和控制的了。有时候其他可选择的理论公式跟我们所知道的眞理是同样相容的；而这时候我们就凭主观的理由在它们之间进行选择。我们选择了那种我们业已有了偏爱的理论。我们追求"优美"或"经济"。克拉克·马克斯威尔好象在哪儿说过：在两个同样充分证实的概念之中，选择那较复杂的一个，是"不大高明的科学趣味"；你们大多数人可能都同意他的话。科学里的眞理是那些给我们最大限度满意的东西，其中也包括趣味在內；但与以前眞理和新事实彼此一致，永远是最迫切的要求。

我已经引导你们跋涉过了一片极端难行的沙漠。现在，请允许我说句俗话：我们就快尝到椰子里的甜汁了。理性主义的批评家们在这里攻击我们，要想回击他们，我们就必须放弃这些干燥的 〔218〕 讨论，转而对重要哲学上的另一方面作全面观察。

我们把眞理解释为一种多数的眞理，是许多引导过程的眞理，这些眞理是在事物中实现，而且只有一个共同的性质，那就是这些眞理是合算的。它们之所以合算乃是由于它们能引导我们进入或达到一个体系中的某部分，这一体系在许多点上已深入于感性知觉而这种感性知觉又是我们可以在思想上去摹写的或不去摹写

的。但我们现在无论如何和它们已有了一种关系，笼统地叫做证实的关系。对我们说来，真理不过是许多证实过程的一种集体名称，正如健康、富裕、强壮等等都是和生活相关的其他过程的名称一样，我们追求它们也是因为追求它们是合算的。真理正如健康、富裕、强壮等等一样，也是在经验过程中形成的。

在这里理性主义立刻会武装起来反对我们。我可以想象得出来一个理性主义者会说象以下这样的话：

"真理不是造成的；它是唯一无需任何过程的关系，绝对地存〔219〕在着；但它超越经验之上，每次都击中现实。我们相信在那边墙上的东西是钟，这已经是真实的了，尽管整个世界史里没人对此加以证实。无论什么思想，有了那个卓越的关系的性质，这思想就是真的，不管它有过证实过程没有。你们实用主义者在把真理的存在置于证实过程中时是本末倒置了。证实过程只是真理存在的符号，只是确定事实的不中用的方法，而我们的观念已经有了这种确定事实的奇妙的性质。这性质本身是没有时间性的，象一切本质和自然一样。我们的思想直接分享真理，正如它分担虚伪和不相干一样。真理决不能分析出实用主义的后果来。"

理性主义者的这种激烈驳斥之所以好象有理，是由于我们所已经十分注意的那个事实。这就是说，在我们这个充满属于同样类别和同样联系着的事物的世界里，一个证实，可适用于同类的其〔220〕他事物；知道事物的最大用处，不只是为了引导到这些事物而已，而且为了引导到它们所联系的其他事物，特别是引导到人们关于它们的谈论方面。就实用主义来说，在经验以前就存在的真理的性质，意味着在这世界里，有无数观念，用间接的或可能的证实方法运用起来比用直接的或实际的证实方法还要好些。经验以前的真理仅意味着可证实性；否则便意味着这样一种情况，即理性主义

物。一套老的手法：把一个具体现象的实在的**名称**当做一个独立的、预先存在的实体，再把这名称放在实在之后，作为它的解释。马赫教授曾引用过莱辛的讽刺诗说：

“汉辛·施劳对他的表哥弗里茨说：

‘弗里茨表哥，世上最富裕的人正好就是最有钱的人，这是怎么回事呢？’”

在这里，汉辛·施劳把“富裕”这个因素看作是和一个人的富有的事实不同的某种东西。而这某种东西，他看做是先存于那些构成富翁之为富翁的事实之前，事实成为不过是符合于富翁本人的天性本质的一种第二性的东西。

〔221〕 在“富裕”这问题上，大家都能看出这种错误来。我们都知道，富裕是某些人的人生参与的具体过程的名称，而不是一种，只有洛克菲勒和卡尼基才有，别人都没有的天生的优越性。

象富裕一样，健康也是存在于**事物中**。虽然我们惯于把健康看做一个因素，说人之所以胃口好，睡得好，是**因为**他很健康；但是，健康毕竟是顺利地进行着的过程（如消化、血液循环、睡眠等）的一个名称罢了。

我想我们对“强壮”的看法，还更理性主义些，我们明显地倾向于把它看作早就在人身上存在的一种优越性，并借以说明大力士的体力之所以能承担费力的工作的原因。

谈到“真理”，多数人完全走出了界限之外，认为理性主义者的论述是自明的。但实际上这些带有词尾“th”① 的词是完全相同的。真理是不存在于经验**以前**的，恰如上述其他东西一样。

---

① 英文富裕、健康、强壮、真理（wealth, health, strength, truth）等抽象名词，词尾都是 th. ——译者

经院哲学家遵循亚里士多德学说，把习惯与行为严格分开。在
〔222〕行为上，健康的意思，除了别的方面，指的是良好的睡眠与消化，但是一个健康的人不必总是睡眠或消化，犹如一个富人不必总是经手金钱，一个强壮的人不必总是举重一样。在他们活动的间歇时间里，所有这些性质都潜伏到“习惯”的状态中。同样的，真理在我们的某些观念和信念的证实活动的间歇时间里变成我们的某些观念和信念的习惯了。但是这些活动是全部事物真实性的根源，也是任何习惯在间歇时间里存在的条件。

简言之，“真的”不过是有关我们的思想的一种方便方法，正如“对的”不过是有关我们的行为的一种方便方法一样。几乎有各种各样的方便方法，当然是指在长远的和总的方面的方便而言。因为对眼前一切经验是方便的，未必对后来的一切经验能同样的令人满意。我们知道，经验是会越出旧限制的，是会使我们改正我们现有的公式的。

“绝对”真的就是以后的经验再不至于改变它的，就是我们想
〔223〕象中一切暂时的真理有一天会聚集在一起的理想的终点。它和绝对机智的人，和绝对完整的经验相吻合。如果这些理想能实现，它们就会一起实现。同时，我们今天只好按照所能得到的真理去生活，并且准备明天把它叫做假的。托勒密的天文学、欧几里德的空间、亚里士多德的逻辑学和经院哲学的形而上学几世纪都是方便的，但是人类的经验已经越过了它们的限制，我们现在只说这些东西是比较真的，或在它们经验的界限内是真的。而绝对地说，它们就都是假的了；因为我们知道它们的限制是偶然的，过去的理论家就可能已经超过它们的限制，犹如现在的思想家超过它们的限制一样。

当新经验引导我们达到追溯既往的判断时，这些判断所说的，

过去就是真的(用过去时间)——虽然没有过去的思想家曾经被引导到那里去过。一个丹麦思想家曾经说过,我们生活是向前看,但是我们了解是向后看。现在的事物启发我们了解世界过去的许多过程。在这些过程中活动的人看来,它们或者就是真理的过程,但是对于知道后来历史所显示的事实的人说来,这些过程就不是这样。 〔224〕

这样一个以后可以成立的、潜在的、较好真理的调节观念,可能有一天可以绝对成立的,并且有追溯过去决定真伪的能力,象所有实用主义的观念一样,面对着事实的具体性,面对着将来。象部分真理一样,绝对真理也是造成的,须在无数证实经验成长的偶然关系中造成。部分真实的观念始终是凑成它的数额的因数。

我一直坚决地认为真理大部分是用先前的真理所造成的。人的信念在任何时候都是许多积累起来的经验。但是这些信念本身又是世界经验总额中的一部分,因此也成为将来积累的资料。只要实在指的是可经验的实在,那么实在和人们所得到的关于实在的真理,永远是在变化的过程中——这种变化也许是趋向于某种确定的目标——但总是在变化。 〔225〕

数学家们能用两个变数来解决问题。例如根据牛顿的理论,加速度随着距离的不同而变化,但距离也随着加速度之不同而变化。在真理过程的领域中,许多事实都独立地发生并暂时决定我们的信念。这些信念促使我们行动,而在它们这样作用的同时,它们又使新事实出现或存在,然后这些新事实又这样返过来决定信念。因此,这样绕起来的全部真理线球,就是双重影响的产物。真理从事实中发生,但又浸入到事实之中而增加事实;这些事实又产生或表现新真理(用什么样的词是不关重要的),如此无限地类推。同时"事实"本身并不是真的。它们只是存在着而已。真理是信念

的作用，而这种信念则起于事实，终于事实。

这就象雪球变大一样，一方面是因为有雪分布着，一方面是由[226]于小孩不断推动；这两个因素彼此不断地互相决定着。

理性主义者与实用主义者的最重要区别，现在可以完全看得出来了。经验在变化，我们心理上对眞理的确定也在变化——理性主义承认这些；但决不承认实在本身或眞理本身也在变化中。理性主义坚持实在永久是完全的，现成的。理性主义已经告诉我们说，我们的观念和实在之相符合是我们观念的唯一不可分析的性质。由于这个内在的优点，观念的眞实性和我们的经验无关。它对经验的内容不增加任何东西，它不影响实在本身；它是附加的、惰性的、静止的，只是一个反影而已。它不存在，只可保留或取得。它属于与“事实”或“事实关系”无关的另一方面，总之乃属于认识论的方面。用了认识论这个有力的词，理性主义便结束了这场讨论。

[227] 正如实用主义面向将来，理性主义在这里又面向过去的永恒。理性主义忠实于它的牢不可破的习惯，又恢复到“原则”上来，以为只要起一个抽象的名称，我们便有一个有权威的解决办法了。

两种眞理观的根本差别在生活的后果方面有什么重大意义，这在以后的几讲里会交代清楚。现在我要指出理性主义的崇高并不能使它免于虛妄，来结束这一讲。

你若要求理性主义者不要责备实用主义糟蹋了眞理的观念，而要他们给眞理下一个定义，把自己所理解的眞理确切说一说。我想只能有以下两种肯定的答复：

一，“眞理是要求我们无条件予以承认的包含许多有效命题的

体系。"①

二，眞理是我们觉得由于一种无上责任而不得不作出的那些判断的名称。② 〔228〕

这两个定义使我们首先感到吃惊的是它们那说不出的琐碎平凡。它们当然是绝对眞的，但除非你能从实用主义观点上运用它们，它们是绝对沒有意义的。这里所谓"要求"是什么意思？所谓"责任"又是什么意思呢？作为具体地说明为什么按照眞的方法去思想是对人最方便、最好的概括的名称，谈到实在方面要求被符合，我们这方面则有责任与之符合，这些都是对的。我们感觉到要求和责任，但是我们只是为了这些理由而这样感觉到。

但是理性主义者谈到要求和责任的时候，却**明白地说，它们与我们的实际利益或个人的理由毫无关系**。他们说我们关于符合的理由是心理学上的事实，与每一个思想家有关，与他的生活上的细节有关。它们只是思想家的证据，而不是眞理生命本身中的一部分。眞理的生命本身在不同于心理学幅度的纯粹逻辑的或认识论的幅度中活动，它的要求先于并超过任何个人的动机。虽然人和上帝都不应确定眞理，但眞理这个词仍须作为**应该**确定和承认的东西予以界说。 〔229〕

要说一个从经验的各种具体事实概括出来的观念怎样被用来反对和否定这些具体经验，再沒有比这个更好的实例了。

哲学和平常生活中充满了这样的例子。"感情主义者的谬误"就是对抽象的正义、慷慨、与美等等洒泪，但当在大街上碰到它们时，则由于环境使它们显得有些庸俗，反而认不出这些优良品质来

① 泰勒，《哲学评论》第14卷，第288页。

② 见李克特著：《认识的对象》(*Der Gegenstand der Erkenntniss*)，论"判断的必要性"一章。

了。例如我在一本私人出版的著名理性主义者的传记里，读到这样几句话："我的哥哥虽然很欣赏抽象的美，但他对壮丽的建筑、美妙的图画、花卉却不感兴趣，这真有点奇怪。"在我最近读到的哲学〔230〕书里有这样一段话："正义是理想的，纯粹理想的。理性认为正义是应当存在的，但是经验表明它不能存在。真理是应当有的，但又不能有……理性被经验弄得残缺不全了。理性一跑到经验中去就变得违反理性了。"

这里理性主义者的谬误和感情主义者的谬误完全一样，两者都从经验的污秽的细节里提出一种性质；在一经提出之后，他们发现它非常纯洁，就把它和一切污秽的实例对比，而认为它具有一种相反的而且较高的本性。其实它就是**它们的**本性。它是应予确认和证实的真理的本性。它使我们的观念受到确认是合算的。我们寻求真理的责任，是我们应做合算的事情的总责任的一部分。真实的观念所给我们的好处，就是我们为什么有责任去寻求它们的唯一理由。拿富裕和健康来说，也都是相同的理由。

真理所要求的和使人担负的责任，与健康、富裕所要求的和使〔231〕人担负的责任一样。所有这些要求都是有条件的；我们所获得的具体利益就是我们把追求真理叫做责任的意思。就真理而言，不真的信念归根结蒂会起有害的作用，犹如真的信念会起有益的作用一样。抽象地说来，"真"的性质可以说是越来越绝对的宝贵，"不真"的性质是越来越绝对的可恶：无条件地，一个可以叫做好的，一个可以叫做坏的。无可异议，我们必须想真的，我们必须躲开假的。

但是如果我们死板地对待这个抽象作用，并且把它和它的经验的产地对立起来，试想我们自己会达到如何荒谬的地步。

那样一来，在实际思维中，我们会寸步难行了。什么时候我应

该承认这个真理，什么时候我应该承认那个真理呢？要大声地承认呢？还是默默地承认呢？如果有时大声承认有时又默认，现在应当怎么办呢？什么时候要把一个真理收进百科全书的冷藏库里去呢？什么时候要把它拿出来进行战斗？"二乘二等于四"这个真理要求我们永远承认，我们是否就必须不停地重复这个真理呢？或者是不是有时它也有些不相干呢？是否因为我确实有个人的罪恶和缺点，我的思想中就要日夜萦绕着它们呢？或者为了作一个相当不错的社会上的人，而不做一个充满了可怕的忧郁和忏悔的人，可不可以沉默不管它们呢？ 〔232〕

很明显，我们承认真理的责任绝不是无条件的，而是非常有条件的。真理这个以大写 T 开头而又是单数的词，既然是抽象名词，当然要求抽象地为人所承认，但是各种具体的真理就只有在被认为是方便的时候才需要承认。当一个真理和一个虚假都与一种具体情况有所联系时，我们总是宁愿要真理而不要虚假；但是在两者都不与一种具体情况有所联系时，我们对待真理和虚假的责任是一样的小。若问我现在几点钟，而我答复你说，我住欧文路 95 号，我的答复可能确是真的，但是你感不到我有什么责任要这样回答。这样的回答之不切实际，和一个假的地址完全一样。

我们既然承认有许多条件限制了抽象命令的应用，实用主义对真理的看法就会对我们显得愈为有力。我们因此可以看得出来与实在相符合的责任是以一大堆具体的方便方法为根据的。 〔233〕

从前贝克莱解释人们如何了解物质的意义时，人们认为他否认物质的存在。席勒先生和杜威先生现在解释人们如何理解真理时，人们就责备他们否认了真理的存在。批评家们说这些实用主义者破坏了一切客观标准，把智与愚等量齐观。人们对席勒先生和我的理论加以描述时，他们所好用的一个公式是：我们是这样一

种人，这些人认为，只要人们说些他们认为说了为快的话，并把它叫做真理，那就能满足实用主义的一切要求了。

这话是不是无礼的诽谤，我让你们去判断。实用主义者比谁都更懂得他们被包围在从过去费力取得的全部积累的真理和他周围的感觉世界的约束中；我们心智进行活动所受到的客观控制的大压力，谁还能比实用主义者感觉得更深刻呢？爱默逊(Emerson)〔234〕说，如果有人认为这个规律太松，那就让他试行遵守一天那规律的戒条吧。近来我们常听人说在科学中运用想象力的问题。现在也该是尽力劝人在哲学中运用些想象力的时候了。一些批评我们的人一味曲解我们的话，硬说其中只有最糊涂的含意，这种人，就我所知，在最近哲学史上是最缺乏想象力不过的了。席勒说，凡是"有效验"的东西就是真的。因此人家以为他把证实限制在最低级的物质功利上。杜威说，真理是使人"满足"的东西。人家以为他相信，一切事物凡是会使人感到愉快的，就是真的。

我们的批评家的确需要对实在有更多的想象力。我曾经诚意地强使我自己的想象力，从最好方面去理解理性主义者的概念的意义，但我必须承认我仍然感到莫明其妙。我感到莫明其妙的是这样一种关于实在的观念：实在要求我们和它"一致"不是为了〔235〕别的理由，而只是因为它所要求的是无条件的或超验的。我试着设想自己是世界上唯一的实在，然后再设想如果许可我的话，我自己还能更多地"要求"些什么。如果你们提醒我，说我可以要求，由空虚愚昧中产生一个心灵来模仿我，那末，我固然能想象到这种模仿将会是怎么回事——但是我却想不出有什么动机来。如果进一步的后果，明白地和在原则上不能作为这要求(如我们的理性主义权威所确定的)的动机，我很难理解我被模仿对我有什么好处，或对那模仿我的人，又有什么好处。当羡慕爱尔兰人的人用一个

沒底的轿子抬他去赴宴时，他说："天哪，若不是为了光荣，我宁肯走着去。"这里也是如此。若不是为了光荣，我宁肯不被模仿。模仿是眞正认识的一种方式(为了一些奇怪的理由，当代先验主义者爭先恐后地否认它)；但是，当我们超过模仿，回到了未定名的符合形式时，这种形式既被明白地认为不是模仿，也不是引导，适合，或其他任何从实用主义上可下定义的过程；这种要求的"符合"是什么和它的为什么，就同样不可理解了。它的內容或动机都很难想象。这是绝对无意义的抽象。① 〔236〕

确实，在这个关于眞理的领域里，宇宙理性的眞正辩护人是实用主义者，而不是理性主义者。

① 我还记得李克特教授在很久以前就放弃了整个建立在与实在相符的基础之上的眞理观念。据他的看法，实在是任何与眞理相符的东西，而眞理是完全建立在我们的主要责任之上的。这种异想天开的思想飞跃和周其姆先生在他著的《眞理的本性》一书里坦率承认的失败，在我看来，好象是标志着理性主义在处理这个问题上的破产。李克特在他所谓的"相对论"的标题下谈到了部分实用主义的论旨。我不能在这里讨论他的原文。但是说这么一点也就够了；象他这样一个一般很有能力的作者，在那一章里所提出的论点是那么站不住脚，似乎简直是令人难以相信。

[239]

第七讲　实用主义与人本主义

人们对于我上次讲演中所描述的真理观,其所以冷酷无情,是由于那种典型的"种族的偶象"① (idol of the tribe)——即唯一的真理那种看法在作祟;人们认为这唯一的真理是解答世界所提出的唯一固定的谜的唯一答案,而且这个答案是决定性的、全面的。按一般习惯说,如果答案玄妙,以致答案本身也成为一个次一级的谜,对于宇宙的奥秘,不加以揭示,反加以掩蔽,因而惹人惊异,那末这样的答案反而更好。所有关于宇宙之谜的单个词的答案,如"上帝"、"一"、"理性"、"规律"、"精神"、"物质"、"自然"、"极性"、"辩证法"、"理念"、"自我"、"超灵"等,都无一不由其玄妙而惹人赞叹。哲学中的专门学者和一般爱好者都把宇宙描绘成一种化石的狮身人面的怪物;它之所以引人兴趣,就在于人们可以不断无聊地要求它表现它预卜未来的才能。唯一真理,这是理[240]性主义者多么的一个完全的偶象!我曾在我一位多才而早死的朋友写来的一封旧信里读到这样一句话:"不论在哪一个领域里:科学、文艺、道德、宗教、都一定有一个系统是正确的,其余都不正确!"这多么代表一个少年时代的狂热!人一到21岁,都发愤图强,想找到这样一个系统。但多数人,就是到后来,也永不想到:"唯一真理是什么?"的问题,并不是真正的问题(因为它脱离了一切条件);整个关于唯一真理的观念是从多数真理这个事实抽象得来,而正象我们抽象地说拉丁语或法律一样,只是一个有用的概括

① 这是培根所说的四偶象之一,或译为"人类偏见"。——译者

的名词。

法官有时提到那抽象的法律，学校教师有时提到那抽象的拉丁语，好象在他们作出具体的判决以前和讲解具体的字句以前，先就存在法律和拉丁语的实体，绝对地决定了他们的判决和句法，而强迫他们服从似的。但是只要我们稍一思索，就知道法律和拉丁〔241〕语都不是本原，而只是结果。行为上合法与不合法的差别，语言上正确与不正确的差别，全是在人类具体经验的相互作用中附带发生的。信仰上眞与假的差别，也是这样发展起来的。成语接生在先前的成语上，法律接生在先前的法律上；同样，眞理也接生在先前的眞理上，而就在这过程中，新的改变了旧的。有了先前的法律，加上一新的案件，法官就融汇二者，铸成了新的法律。有了先前的成语，又遇上新的投合大众口味的俚言妙语，就立刻产生了一个新的成语。有了先前的眞理，再遇上一些新的事实，我们就又发现了一个新的眞理。

然而我们却一直自欺欺人，以为永恒的事物是展示出来的；先前的法律，语法或眞理，根本是一闪而出的，而不是逐渐被创造的。但试想一下，要是一个少年法官在法庭上用他抽象的法律观念来审理案件，或一个语法家在公共场所侈谈他抽象的本国语观念，或〔242〕一个教授拿他那种理性主义的眞理观念来讲解实际的宇宙，试问，他们会有什么进展？只要一碰上新的事实，他们的眞理、法律和语法也就蒸化了。这些东西，都是我们一面前进，一面创造出来的。我们的是非、惩罚、词汇、形式、成语、信仰、全都是不断新创出来的；历史进展得多快，它们跟着也增长得多快。法律、语言和眞理，绝不是推动这过程的本原，而只是其结果的抽象名称。

无论如何，法律和语言就是这样被看作为人为的东西的了。席勒就把这种类比运用到信仰上去而为他的学说提出了“人本主

义"这个名称。这个学说认为,在某种程度上我们的眞理也是人为的结果。人的动机磨砺着我们的一切问题; 人的满足伴伺着我们的一切答案。所有我们的公式,都含有人的矫揉造作。这种因素,与一切眞理是这样地解脱不开,致使席勒有时几乎留作疑问:除了

〔243〕 这"人的因素",究竟还有何旁的因素? 他说,"世界基本上是一种原料 (ὕλη); 它只是我们造它的那样。如果要从它'原是什么'或'离开了我们是什么性质的东西'来下定义,那是得不到结果的。它是我们造成它怎样就怎样的。因此……世界是可塑的。"① 他又说,要知道这可塑性的限度,只有实地去试验,而且应该当它是完全可塑的那样去下手,依着这假定有系统地做去,直到眞地行不通才罢。

这是席勒的人本主义立场开宗明义的宣言。为了这点,他曾受到严厉的攻击。我这次演讲就想给人本主义立场辩护,所以在这里要略说几句。

席勒同任何人一样,也着重地承认在创造眞理的每一个实际经验中都有抵抗因素存在,而且是新产生的眞理所必须考虑,也必须与之符合的。我们的一切眞理都是关于"实在"的信仰;在随便哪一个具体的信仰里,实在总是象一个独立的东西、一个被发现的

〔244〕 东西而不是我们制造出来的东西。这里,不妨回顾一下我上一讲的內容。

"实在"一般是眞理所必须考虑的。② 从这一观点看,实在的第一部分就是我们的感觉流。感觉是凭空而来,强加于我们的;对于它们的性质、次序及数量,我们基本上无法控制。它们无所谓眞假,它们只是存在着罢了。只有我们对它们的说法,我们给它们所

① 参阅《人格唯心主义》第60页。

② 泰勒在他的《形而上学大纲》一书中所作的卓越的实用主义解释。

定的名称以及我们关于它们的本原、性质和遥远的关系的理论，才有眞有假。

实在的第二部分，为我们的信仰所必须考虑的，就是我们的感觉之间或它们在我们心里的摹本之间所存在的关系。这部分又可分为两种：(1) 可变的和偶然的关系，如日期和地点；(2) 固定的和根本的关系——因为是建立在它们的条件的內部性质之上的。两种关系都是直接知觉的材料，都是事实。但后一种事实，对我们的认识论来说，是实在的更重要之部。所谓內部关系，也就是"永恒"的关系，不论何时，只要比较一下它们的可感觉的各个条件，也就知觉了。这种关系是我们的思想——数学的和逻辑的思想——所永远必须考虑的。 〔245〕

除了这些知觉之外（虽然仍大都以它们为根据），实在的第三部分就是过去已有的眞理，这也是每一个新的眞理探求所必须考虑的。但比较起来，这第三部分的抵抗力要小得多，结果总是它让步的。关于这三部分实在永远在那里支配着我们的信仰的构成这一点，我在上一讲中已经谈过，这里只是再提醒大家一下罢了。

但这些实在的因素，虽然都非常固定，而我们对付它们，还是有一定自由的。拿感觉来说，感觉的存在，我们虽不能控制，但是在我们的结论里，我们注意哪个，着重哪个，毕竟得凭我们各人的利益来决定。着重之点不同，结果构成的眞理可完全不同。事实全同，我们的看法可各异。同一个滑铁卢之战，具体情节绝无二致，而英国人看来是"胜利"，法国人看来是"败北"。同样，宇宙也如此：乐观主义者看作是胜利，悲观主义者看作是失败。 〔246〕

因此，我们对实在的怎样说法，全看我们怎样给它配景。实在的实在，由它自己；实在是什么，却凭取景；而取景如何，则随我们。实在的感觉部分和关系部分全是哑的，它们根本不能为自己说话，

而要我们代它们说话。正由于如此，理智主义者如格林及凯尔德二人竟至把感觉摒除于哲学的认识范围之外，但实用主义者幷不愿这样走极端。一个感觉，很象一个诉讼里的当事人，他把案件委托了辩护律师，就在法庭上听凭辩护律师按照他认为最方便的方式代他陈述案情：陈述得好也罢，陈述得不好也罢。

〔247〕 所以，就是在感觉的领域内，我们的心也仍有一定任意选择的自由。凭我们的取舍去留，而划定这领域的界限；凭我们的好恶重轻，而划分它的前景和背景；凭我们的顺序，而从这个角度或那个角度去看。总之，我们拿到的是一块大理石，而雕成石象的是我们自己。

以上所说，同样也适用于实在的"永恒的"部分：我们对于内部关系的知觉，同样地可以自由移换，自由排列。我们可以用各种顺序去解释它们，可以按各种方式给它们归类，可以把任何一个知觉看成更为基本，更为重要；一直到我们对于它们的信仰构成了眞理的各个系统，如逻辑学、几何学、算术等等。在每一个系统及所有的系统中，其整体的形式和秩序，明显地是人为创造的。

因此，且不说人生的行为还在对实在不断地增加着新的事实，人类早就把他们的思想形式深深地印上了整个的实在的第三部分（就是上文所说的"先前的眞理"）了。虽然每一个小时都带来新的〔248〕知觉，带来感觉和关系的新事实，要我们认眞加以考虑；实际上，我们在过去时间对这些事实的整个处理经验，早就贮存在"先前的眞理"中了。所以，只有前二部分实在中极小和极新的一部分才是沒有经过人的作用的；而且即使这极小极新的一部分，也必须立刻"人化"起来，和已经人化了的大部分相同化，相适应。事实上，要是我们沒有一个预先的概念，约略知道可能得些什么印象，我们就不可能吸取任何印象。

所以，如果说人的思维以外还有任何“独立”的实在，这种实在是很难找到的。这只能指某种刚进入经验而尚未定名的东西，或者是我们对它还没有产生任何信念，人的概念还没有适用以前经验里某种想象的原始之物。这种所谓实在，绝对是哑的，虚幻的，不过是我们想象的极限。我们可能瞥见它，但决不能握住它。我们所能够握住的，永远只是由人的思维所已经“烹调过”和“消化过”的它的替代物而已。可以说，不论在哪里找到它，它总是“装扮”过的了，如果我们可以用这么粗鄙说法的话。席勒说，独立的实在只是一块不抵抗的原料，是让我们随意塑造的——他说的正是此意。 〔249〕

这就是席勒关于实在的可感觉中心的信念。我们能“碰上”它（用布拉德莱的话），却不能占有它。表面上，这很象康德的理论；其实，康德所说的在自然界开始以前就闪发的范畴和席勒所说的在自然界里逐渐形成的范畴，这中间就存在着理性主义和经验主义之间的整个鸿沟。从真正的康德派看来，席勒比康德，何异鬼魅比天神！

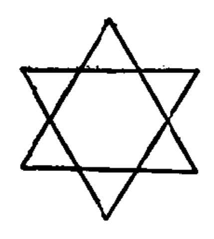
别的实用主义者也许对实在的可感觉中心还会有更积极的信念。他们也许想一层层地去掉了人造的外皮而达到实在的真正独立的本质。他们也许能建立一些理论，说明实在从哪里来的等等；只要这些理论能完满地生效，它们就是真的。先验唯心论者说，实在并没有中心，最后完成的外皮同时就代表实在和真理。经院哲学还在宣传这中心是“物质”。柏格森教授、海曼士、斯特朗等都相信有中心，并勇敢地想加以界说。杜威和席勒则当它是一个“极限”。所有这些或其他类似的解释中，除非有一个最后证明最令人满意，否则，哪一个最真呢？既然一方面有着实在，另方面一定有它最完满的、不可能再加以改善或改变的解释；而只要这“不 〔250〕

可能”是永远的，这个解释也就绝对是眞的了。关于眞理的內容，我再也找不出任何旁的意义。如果那些反对实用主义的人说有，就请他们拿出来，让我们见识见识吧！

既然眞理并不就是实在，而只是我们关于实在的信念，那就必然含有“人的因素”；但这些人的因素，只有在任何东西都是可以认识的这一意义上才能认识那非人的因素。譬如问，“河与岸，究竟是河造成岸，还是岸造成河？一个人走路，是右腿为主，还是左腿为主？”要在我们认识经验的生长过程中把实在的因素和人的因素加以分别开来，就等于想回答这两个问题一样，是不可能的。〔251〕

上面所说，就是人本主义立场的简单陈述。好象诡辩吗？如果这样，我愿再举几例加以申说，以使大家对这问题能有更充分的认识。

在许多常见的事物中，我们都会体验到这个“人的因素”。一个实在，可以用各种不同的方式来形成概念，以适应我们的目的。譬如27这个数字，你可以当它是三的立方，或三乘九的乘积，或二十六加一的和，或一百减七十三的差等等：每一种都是眞的。再譬如一个棋盘，你可以当它是白底黑方，或黑底白方，也沒有一个概念是假的。



再看这个附图。你可以当它是一颗星，或两个交叉的大三角形，或一个正六边形的各补角线延长，或六个等大的三角形的底尖相接等等。所有这些都是眞的看法，纸上的可感觉的形式并不抵抗这些看法中的任何一个。一条线，你可以说它是向东，也可〔252〕

以说它是向西。两种说法，线的本身都能够接受，都不觉有何矛盾。

我们把天上的星划成许多星座，它们都只是耐心地听我们划分和命名。要是它们知道我们在干什么的话，也许有某些颗星，对我们为它们搭配的伴侣，会感到惊异。同是这北斗星座，我们既叫它为“查理的战车”(Charles's Wain)，又叫它为“大熊”(Great Bear)，又叫它为“杓”(Dipper)。三个名称沒有哪一个是假的，都同样是眞的，因为个个都适用。

所有这些例子之中，我们都在某一个可感觉的实在之上人为地给予了一些增加，而实在也忍受了我们的增加。所有这些增加，都与实在“相符”。它们都与实在正合适，同时还充实了实在；沒有一个是假的。要认为哪一个更眞一些，那全看人给它派的用场而定。假使27是指抽屜里的钱数，我原先放的是28元，那末，这27便是28减1的差。假使27是指一块木板的寸数，我想用它来插入一个26寸宽的架子，那末，这27便成26加1的和。假使我要天际的星座显得庄严一些，“查理的战车”这名称就比“杓”更眞一些。我的朋友迈尔士就曾幽默地表示气愤，说为什么这样庄严的一个星座要使我们美国人只是联念起厨下的一个杓子。 〔253〕

我们究竟应该把什么叫做“物”呢？看来，这完全是随便的，因为我们能划分出任何东西，来适合我们人的需要，正象我们划出星座来一样。譬如这里的整个听众，我就看成是一“物”，一会儿专心，一会儿不安定。目前我不需要想听众中的各个人，所以我也就不考虑他们。同样，一个“军队”，一个“国家”，也都如此。但是，女士们，先生们，在你们看来，把你们叫做“听众”，只是一种偶然的称呼法。对大家来说，你们个人才是永远实在之“物”。另外，要是从

〔254〕解剖学家来看，那些人又不过是许多机体，其实在之“物”不过是一些器官。再从组织学家来看，实在之“物”又不是器官，而成了组成这些器官的细胞。若再从化学家来看，则更会说，实在之“物”不是细胞，而是细胞的分子。

所以，我们可以把可感觉的实在之流随意分割成各种“物”。我们创造着我们一切眞假命题的主辞。

我们也创造宾辞。许多“物”的宾辞，都只表示这些“物”和我们以及和我们感情的关系。这些宾辞，当然是人的增加物。譬如凯撒渡卢比康河，他是对罗马自由的威胁，也是美国学生的一个灾星，因为他的作品难读，美国学生见了害怕。这后来增加的宾辞，对他来说，和前面的一切宾辞是同样眞实的。

这里，你们可以看到一个人会怎样自然地达到这个人本主义原则：人的贡献是不可磨灭的。我们的名词和形容词，都是人化了的遗产。在我们把它们系统化起来而构成的各种理论里，一切内部秩序和排列，全都受人的考虑——理智的统一，也是考虑的一种——的支配。〔255〕数学、逻辑学本身，就充满了人为的再排列。物理学、天文学、生物学，也大大依从于人的偏好。我们带着我们的祖宗和我们已经建立的信念投入到新的经验领域中去。这些信念决定我们注意什么；我们注意什么，决定我们干什么；我们干什么，又决定我们有什么经验。这样层层相因，所以虽说有一个可感觉的实在之流存在，而它的眞，从头到尾，主要是我们自己创造的东西。

我们充实实在之流，是不可避免的。重要的问题是：实在之流经过了我们的增加，究竟在价值上是增高了呢，是减低了呢？这些增加，是好的呢，还是不好的呢？我们不妨把宇宙假设为只包括七颗星、三个观察者和一个鉴定者。一个观察者叫那七颗星为“大

熊”，另一个叫它为“查理的战车”，再一个叫它为“杓”。究竟哪一个人的增加，使这七星宇宙最美好呢？如果鉴定者是迈尔士的话，〔256〕他一定说美国观察者的那个增加是最不行的了。

陆宰曾在好几个地方作了有深刻意义的提示。他说，我们往往在实在和我们的理智之间天眞地假定一种关系，这种关系，也许和眞的关系是恰恰相反的。我们很自然地会想，实在是现成的、完全的；我们的理智所具的简单任务，只是描写那现成的实在而已。陆宰就问，“但是我们的描写本身，难道不就是实在的重要增加吗？先前的实在本身，与其说只为了能够在我们的认识里不变地复现而存在，难道不能说更为了刺激我们的理智，使它产生一些增加，来提高宇宙的总的价值而存在吗？”倭肯教授在某处曾用过这样一句话，“**提高已被发现的存在**，”这句话使人想起伟大的陆宰的提示。

我们实用主义的概念，也恰恰是这样。在我们认识的生活和行动的生活里，我们都起着创造的作用。我们对实在的主辞和宾辞都有所**增加**。这世界的确是可塑造的，是等着我们去给它最后〔257〕修饰的。象天国一样，世界也是服服帖帖地听凭人类亵渎的。眞理全是由人**产生**到世界上来的。

这样一个概念，无疑地，使我们思想家的尊严和责任都因之加重了。对我们某些人来说，这是一个极有启发作用的概念。意大利实用主义的领袖巴比尼，鉴于这样神圣的创造性功能，就表现了满腔狂热。

实用主义和理性主义的差别的意义，现在全部看到了。本质上的差别是：**理性主义的实在一直就是现成的、完全的；实用主义的实在，则是不断在创造的，其一部分面貌尚待未来才产生**。一者认为宇宙是绝对稳定的，一者认为宇宙还在追求奇遇中。

为了这人本主义观点，我们曾遭到很多麻烦，它遭到人们的误

〔258〕会是不足为奇的。有人指责它是一种"任性"的学说。譬如布拉德莱就说，一个人本主义者，如果了解自己的学说，一定会认为，"任何一个目的，不管它怎样不正当，只要我本身坚持，就是合理的；任何一个观念，不管它怎样荒谬，只要有人硬说它是真理，它就是真理。"显然，要把人本主义的"实在"观——认为实在是有抵抗性的，却又是可锻炼的；是控制我们思维的，必须不断加以考虑（虽然不一定要我们单纯地摹写）的——一下灌输给初学者，并不很容易。这不由使我想起我个人经历中一个情况。有一次我写了一篇论文，讲我们有信仰的权利。不幸，我用了"信仰的意志"这个标题。立刻，所有的批评者都抛开了本文，专攻击标题；说它不仅在心理上为不可能，在道德上也不正当，而且还刁滑地把它改名为"欺人的意志"、"假装的意志"。

根据上述差别，实用主义和理性主义二者究竟孰是孰非，已不

〔259〕仅是一个认识论的问题，而更是关于宇宙本身的构造的问题了。

在实用主义方面，宇宙只有一个版本。它还沒有完成，还处处在生长，特别在有思想的人致力的地方生长得更快。

在理性主义方面，则宇宙有许多版本；其中只一个版本是实在的，是无限的，是精装的，是永远完全的；其余许多有限的版本都充满着不正确记载，牵强附会，残缺支离，各尽其致。

这样，我们又回到了多元论和一元论两种对立的形而上学假设。在余下一段时间内，我将进一步阐明一下它们的差别。

首先应该指出，任何人在选择主张时，总脱不了一个气质的差别。一个彻底的理性主义者，总是偏向空论和主观武断的。"一定是"这个词从不离口。他的宇宙总是很谨严的，它的宇宙的"肚带"总是抽得紧紧的。另一方面，一个彻底的实用主义者，则总是潇洒

不羁、无政府主义一类的人物。如果不得已而要象第欧根尼住在木桶里，只要桶箍宽松，板缝里漏得进阳光，他也满不在乎。〔260〕

而这样一种松散的宇宙观念，就激怒那些典型的理性主义者，正如“出版自由”激怒俄国出版检查局的老检查官、“简写法”激怒老女教员或成群的新教教派激怒天主教徒一样。从理性主义者看来，这种宇宙观，简直是无脊梁、无原则，正好象一个旧式的法国正统派或盲目信仰民主神权者看政治上的“机会主义”一样。

按照多元的实用主义，真理是从一切有限经验里生长起来的。它们都彼此依托；但它们所构成的整体，如果有这样一个整体的话，却一无所依托。一切真理都以有限经验为根据；而有限经验本身却是无所凭借的。除了经验之流本身之外，绝没有旁的东西能保证产生真理；经验之流只能靠它内在的希望和潜力来得到拯救。

但从理性主义者看来，这简直是一个流浪的、飘浮在空中的、既无大象更无巨龟可供托足的世界①；简直是一群星球，散抛在天空，连一个重心都没有的世界。〔261〕虽说在生活的另一些范围内，我们的确已惯于在某种相对的不稳定状态中生活。“国家”的权威、绝对“道德律”的权威，已终于变成权宜之计，神圣的教堂已变成“公共集会场所”。但是在哲学教室内，肯定还不是这样。而居然说，宇宙的真理是由我们参与创造的，宇宙乃听凭我们的机会主义和个人判断随意处理的——这不是滑天下之大稽！要是这样，“爱尔兰自治”也成了千禧年，菲律宾土人也配得上自治了。这样的世界，在哲学上还有什么尊严？这样的世界，从多数的哲学教授看来，简直是一个没标签的箱子、一头没颈圈的狗罢了！

那末，照这些教授的想法，究竟由什么来束紧这松散的宇宙

① 印度有一个关于宇宙的传说：一只庞然大象载着大地，而象则站在一尾巨龟的甲背上。——译者

呢？

一定有某种东西支持着这个有限的众多，维系它，统一它，稳住它。某种不受意外事故的影响的，永恒不变的东西。可变的经验一定是建立在不变的基础之上的。在我们"事实上"的世界的背后，一定有一个"法律上"的副本世界，是不变的，先存的；而且在"事实上"的世界里所能发生的事物，一定先已在那"法律上"的世界里潜伏了可能。每一滴血、每一个最微小的项目，都一定是预定了的，标明了的，绝没有任何变动可能的。我们的理想，在这个现实世界里所不能实现的，一定也就是在那个绝对实在的世界里所被否定了的。唯有这绝对的实在，才使这宇宙稳固。这是安息的深渊。我们住在那波涛汹涌的表面上，就靠这稳固的基础，才下锚着底，一点不动。这正是华滋华斯所说的，"无穹扰攘之中，寓居永久的平安"，也正是我曾读给大家听过的印度哲学家维韦卡南达说的神秘的"一"。这是真正的实在、永恒的实在、颠扑不破的实在；也正是那些讲原理的人——一般也包括我第一讲中所说的柔性的人——所认为必须假设的。

〔262〕

但这一点，却正是我在同一讲中所说的刚性的人所认为荒谬的抽象崇拜的东西。刚性的人只知相信事实。在现象的事实背后，正象我那个刚性的老友赖特（Chauncey Wright）——是我少年时代哈佛大学有名的经验主义者——所常说的，根本就不存在什么。理性主义者硬说在事实的背后有事实的根据和事实的可能性，刚性的经验主义者指责他只是拿一个事实的名称和性质当作一个副本装在这个事实背后而使它成为可能。事实上，用这种假根据说法的例子，真是太常见了。如某次，在一个外科医生进行手术时，我就听到一个旁观者问他为什么病人呼吸那么样深，医生回答说，因为醚是呼吸兴奋剂。那个人听了居然哼了个"噢"，好

〔263〕

象就已得到满意解释似的。其实，这不过等于说，氰化钾杀人，因为它有“毒”；今晚天冷，因为这是“冬季”；我们有五指，因为我们是“五指动物”。这些都只是事实的名称，却都从事实中拿了出来，就当作先于这些事实和解释这些事实的。从一个彻底的刚性人看来，柔性人的绝对实在的观念，就是按这个模型硬套而成的。它只是整套现象——那些散在而串连的大量现象的整体——的一个概括名词，但却被看成为一个不同的实体，既不同于现象，又先存于现象。 〔264〕

这里可看到人们对事物的看法能多么地不同。我们所处的世界，是以无数“各个”的方式分散地存在的，虽然这分散的“各个”又是以各种方式、各种程度相联系的。刚性的人完全情愿就这样来看它们。他们能容忍这样的世界；他们的气质很能适应这种不稳定。而柔性的一派就不然。他们一定要在我们所处的世界背后，装上另一个更好的世界；在这更好的世界里，那些“各个”构成一个“整个”，那“整个”又构成一个“一”，而这个“一”则逻辑地预定着、蕴含着、维系着每一个“各个”，毫不例外。

但是我们实用主义者，是否必须是彻底的刚性者，或也可把世界的绝对版本看作是一个合理的假设呢？我们说，肯定是合理的，因为不论从抽象地看或具体地看，它是可想象的。 〔265〕

所谓抽象地看，是指把它放在我们的有限生活背后，如将“冬季”这个名词放在“今晚天冷”的背后那样。“冬季”不过是代表某一些日子的一个名词。这些日子一般是寒冷的，但也不担保一定寒冷，因为第二天我们的气温表也许会突升至华氏 70° 以上。虽然如此，用这个词使我们投到我们的经验的溪流里去，还是有它的用处的。它能排除某一些可能，而确定另一些可能。你可把你的草帽收起，把你的橡皮雪靴拿出来。这词概括了你所要找的种种

事物，指出了大自然常态的一部分，使你对这些常态的继续运行，能有所准备。它是从经验里抽取出来的一定的工具，是一种概念性的实在，是你所必须考虑，也是把你完全反射回到可感觉的实在里去的。这种抽象的实在，实用主义者决不加以否认。它们正是大量过去经验的累积。

但是具体地看那世界的绝对版本，就意味着一个不同的假设。〔266〕理性主义者就是具体地看它，而把它和世界的有限版本对立起来的。他们对它赋以一种特殊的性质，认为它是完善的、定局的。在那个世界里，对于事物的认识，一知就百知；而这个世界里，到处是无知，与之全不同。那里即使有缺点，也一定有满足。在这里，一切尽是过程；而那里，却一切是永恒的。在我们这世界里，一切都讲可能；在那个绝对世界里，凡是没有的，就自始是不可能的，凡是有的，则都是必然的，可能性这范畴根本就不适用。在我们这世界里，罪恶和恐怖是遗憾的；在那个统一的世界里，就没有什么遗憾，因为“暂时的恶正是永恒完善的条件”。

再说一遍，以上两个假设，在实用主义者看来，都是合理的，因为各有各的用处。抽象地看，如象冬季这词，看作是过去经验的一种纪录，它能指导我们正确地对待未来——这样一种关于绝对世界的观念肯定是不可缺的。具体地看，也同样是不可缺的，至少对〔267〕某些人是这样；因为它能在宗教上决定他们，常常作为改变他们生活的一个准绳，而因为能改变他们的生活，也就能改变一切依赖于他们生活的外界事物。

因此，我们不能跟刚性人一样整个儿否定我们有限经验之外另一个世界的观念。然而，人们对实用主义，却就是抱有这样的误解：认为它和实证主义那样的刚性是等同的；认为它把理性主义的一切观念都看作是胡说和做作；认为它喜爱彻底的理智的混乱，喜

爱一种"遍地皆狠"、无法无天的世界，而不喜爱任何哲学教室里的产物。固然，我在这些讲演中，对于那些过份柔性类型的理性主义，曾说过很多反对的话，我也自知会遭到一定的误解；但是，就在这里的各位听众中，居然有这么多的误解，实在使我惊奇，因为我同时对理性主义的某些假设——只要它们能有效地指导你们再投入经验——也进行过辩护。

例如今天早上，我就接到一张明信片，问我："实用主义者，是否必须是一个完全的唯物主义者或不可知论者？"另外，我一个老 〔268〕 朋友——按理他应该更了解我一些——也给我写了一封信，指责实用主义闭塞了一切更宽广的形而上学见解，而使大家沦为庸俗的自然主义者。让我选读几段给大家听听。

"我觉得，"我那朋友写道，"要给实用主义一个实用主义式的反驳的话，那就是它会使心地狭窄的人更为狭窄。"

"你号召大家，要大家排除柔性的幻想，这当然是感人的。你说一个人应该对他的语言思想的直接结果和直接影响负责，也的确很使人兴奋，但我总不愿就放弃同时也寄情于那些较远结果和较远影响的乐趣，而实用主义却就有否认这种权利的倾向。"

"总之，我觉得实用主义倾向的局限性，或者毋宁说是危险，正和一些盲目信仰自然科学者所受的局限性和危险相似。化学和 〔269〕 物理，肯定说是实用的；而它们的许多盲目信仰者，往往就沾沾自喜于他们从度量衡方面所取得的材料，而对一切哲学和形而上学的学者采取一种无限怜悯和轻蔑的态度。当然，不论什么事物，多少在理论上，都可以用化学和物理的名词来表示；独有那宇宙万有的原理则不然。而他们却说，去表示它，并沒有实用主义所讲的用处；这原理对他们沒有意义。就我个人来说，我不信我们就不能超过自然主义者和实用主义者那个明显的多元论，而寻求一个他

们所不感兴趣的合理的统一性。”

在我第一第二两讲之后，对于我所提倡的实用主义，怎么还能有这样的看法呢？我始终明确地把它当作刚性和柔性的一个调和者来向大家提出。关于“先于事物的”世界这个观念——不论是抽象地看，如“冬季”一词，或具体地看，如一个绝对这个假设——只要能证明对人生有任何效果，它就有一定意义；只要这意义是适用的，它就有一定真理；这真理，不论经怎样改述，也就应该为实用主义所坚持。

〔270〕

绝对主义者的假设——完善是永恒的、原有的、最实在的——有它完全肯定的意义，而且是在宗教上适用的。至于怎样有它的意义，怎样在宗教上适用，当于下一讲中，也就是末一讲中，进一步加以论述。

第八讲　实用主义和宗教

〔273〕

在上一讲末了，我曾提起第一讲中所说的刚性和柔性两个极端，并推荐以实用主义为它们的调和者。属于刚性思想的一派断然反驳了属于柔性思想的一派的假设，即宇宙有一个永久的、完善的版本和我们的有限经验并存。

但是按照实用主义的原则，任何一个假设，只要它的后果对人生有用，我们就不能加以否定。普遍概念，作为值得我们考虑的事物，对实用主义来说，可以跟具体的感觉同样地实在。当然，如果它们沒有用处，它们就沒有意义、沒有实在性。但只要有一点用处，也就有那么一点意义；而如果这一用处和生活的其他的用处相符合的话，它的意义也就是真的。

"绝对"的用处是由人类全部的宗教史所证明的了。所以世界是受到上帝永远的保佑的。我们记得，维韦卡南达就曾用过那"宇宙自我"的说法——当然这不是一个科学的应用，因为我们不能从〔274〕它作出特殊的演绎。它完全是感情的和精神的。

讨论事物，最好引用具体的例证。让我就读几节惠特曼的《给您》的诗吧——"您"当然是指这诗的任何一个读者或听者。

> 您不论是谁，我要以您为题，做我的诗。
> 我接耳向您低语：
> 我爱过多少男子女子，但我爱你比谁都深。
>
> 啊！我过去真太懒、太傻了！
> 我早就应接近您。

我早应除了您什么也不说；
　我应该只赞美您。

我要抛弃一切，来为您赞歌。
谁也不曾了解您，只有我了解您。
谁也不曾恰如其分地对待您——您也沒有恰如其分地对待您自己。
谁也不曾说您沒有缺陷——只有我在您身上找不到缺陷。
我多么希望能为您的光荣和伟绩赞颂！
〔275〕
您却沒认识您自己——您一生对您自己如在五里雾中。
您所做的一切，只博得嘲笑。

该嘲笑的可不是您。
在嘲笑间，我隐约地见到您。
我追求您，追求到从沒人追求过您的远方。
缄默、案桌、轻薄的表情、黑夜、日常的工作：若这些使旁人或使您自己看不见您，却不能使我看不见您。
刮过的面孔、不安的眼神、不正的脸色：若这些阻住了旁人，却阻住不了我。
穿着无礼、形态不正、酗酒、贪婪、夭殇：一切我都不介意。

男女的一切才赋，沒一样您不也赋有，
男女的一切品貌，沒一样您不足媲美。
坚毅勇敢，旁人所有，您同样也有，
等待旁人享受的快乐，
　也同样在等待着您。

不论您是谁，您应不顾一切，表现您自己的本色。
东方西方的景物，比起您来，哪一个不都要逊色？
那些伟大的草原、那些无尽的江河——您何尝不同样地
　伟大和无尽？
您是它们的男女主人。 [276]
您自己是自然、元素、痛苦、欲望、灭亡的男女主宰。

桎梏从您的腿上掉落——您有永不尽竭的满足；
不论是年老年幼、男子或女子、粗鲁、低微、为人所鄙弃，
　您到底是什么，总要表现您自己的本色；
通过诞生、生活、死亡、殡葬，一切都有安排，什么都不缺
　少；
通过愤怒、损失、奢望、愚昧、厌烦，"您的人品"也会自然
　流露。

这眞是一首优美动人的诗。但可以有两种看它的方法，两种都是有用的。

一种是一元的看法，就是纯粹宇宙感情的神秘的看法。尽管您的外观怎样污损，光荣和伟大绝对是您的。不管您遭遇到什么，不管您的外表如何，您的内心是安稳的。您只须回顾着、依靠着您的存在的眞本原就是。这是有名的宁静主义（quietism）、冷淡主义（indifferentism）的方法。它的反对者把它比作一种精神上的鸦片，但是实用主义者必须尊重这种看法，因为它有大量的历史论证。

但另有一种看法，实用主义也认为应当尊重的，那就是多元的看法。诗中的"您"，这样被赞美的"您"，可以指您在现象上的可能 [277]
的善美，或甚至指您的失败对您自己或他人所产生的某些特殊的

补救的效应。它可以指您对他人——您所爱慕的人——的可能善美的忠诚，而因为您对他人有这样的忠诚，就自己情愿承受贫苦的一生，因为这样的一生就是光荣的伙伴。对于这样一个勇敢的总体世界，您至少能欣赏喝采和做一个听众。这样，只要忘却自己的卑微，单想他人的高尚，而把您的生命同那高尚看成一体，那末，通过愤怒、损失、愚昧、厌烦，不论您变成什么，所具有的最真实的本性就会自然流露。

不论用哪一种方法来看，这首诗都鼓励我们对自己忠诚。两种方法都使人满意，都是崇尚人性的流露。两种方法都把“您”的肖象画在金质背景之上。不过第一种方法的背景是静止的“一”，而第二种方法的背景则指众多的可能、真的可能，而也含有那多元概念的一切不安定的性质。

〔278〕 这首诗的两种解释方法都是高尚的；但第二种方法显然与实用主义的气质更为符合，因为它对我们思想启示的未来经验的具体事项数量要大得不知道有多少。它引起我们的许多具体思想活动。虽然它好象比第一种方法平凡一些，可也没人能斥它为属于粗暴那一类的刚性。但是，作为一实用主义者，如果绝对主张用第二种方法而反对第一种方法，那就很容易被误解，被斥为否认更崇高的概念，被斥为站在最坏的刚性者一方面。

您们记得我在上一讲中曾抽读过某一位听众的来信。这里，我想再读它几段，因为它表示对摆在我们面前的两种看法，思想上还不够清楚，而这种情形我相信还是很普遍的。

和我通信的这位朋友写道，“我相信多元论。我相信在寻求真〔279〕理的过程中，我们好比在一个无边的海上，从一块浮冰跳到另一块浮冰；而通过每一个行动，我们使新真理变成了可能，旧真理变成了不可能。我相信每一个人都负有改善宇宙的责任；如果他没这

样做，他那一部分改善也就沒有完成。

“但同时我却情愿忍受自己的儿女患不治之症而受苦(事实上他们并不这样)，情愿自己愚蠢(当然不要求愚蠢到不自知愚蠢的地步)，只要是在我的想象和推论中，能构成一个‘一切事物的合理的统一性’，使我能想见自己的思想、行为和烦恼是被世界上一切其他的现象所补充，而这样补充了，我的思想、行为和烦恼就成为我自己所赞成和采取的那个体系的一部。拿我来说，我不相信在自然主义者和实用主义者所提倡的明显的多元论之外，我们就不可能寻求一个合理的统一性，虽然这些自然主义者和实用主义者对它都不屑一顾。”

这样一个个人信念的优雅的表达，眞足以使听到的人心里溫暖。但是这样的表达对他的哲学头脑究竟有多大廓淸的作用呢？〔280〕究竟作者是一贯主张用一元论来解释这首世界的诗的呢，还是用多元论的呢？照他的说法，他的烦恼，只要有其他现象作补充，就得到了抵偿这样说来，写这封信的人显然是向前去看经验的具体內容的；而这些经验的具体內容，他是用多元的改善主义的方法去解释的。

但是，他却自认为是向后看的。他谈的是他所谓的事物的合理的统一性，而他实际指的是事物可能的经验的统一。同时他又假定，实用主义者既然批评理性主义的抽象的“一”，似乎必然就再得不到信仰具体众多的可能性这点安慰。总之，他沒有分淸楚世界的完善究竟是必然的原则，抑仅仅是可能的结果。

我认为写这封信的朋友，倒是一个眞正的实用主义者，不过做了实用主义者，自己竟不知道。我觉得他很象我在第一讲中所说的很多哲学爱好者，希望一切好事都能进行，而却不注意它们之间〔281〕究竟合与不合。见到“一切事物的合理的统一性”这一令人鼓舞的

公式，也就随便拿来运用，抽象地就说多元论与这公式有冲突（单看名词，的确有冲突）。实际上，他所指的，正就是实用主义所说的统一的和改善的世界。我们多数人还在这基本之点上模糊不清，这也是不可免的。但为了明确思想起见，某些人还是应更进一步。所以，我想在这个特殊的宗教问题上更深入地分析一下。

究竟这许多的"您"中的"您"、这绝对实在的世界、这给我们道义上的启发而具有宗教价值的统一性，应该是一元地看呢，还是应多元地看？究竟它是存在于事物以前的呢，还是存在于事物之中的？究竟是本原呢，还是目的？是已定的呢，还是待定的？是最初就有的呢，还是最后才有的？是使您向前看的呢，还是使您向后看的？肯定地，我们不应把二者混为一谈，因为把二者区别对待的话，它们对人生是具有截然不同的意义的。

〔282〕 应该指出，从实用主义来看，整个的难题全系于一个"世界的可能性"的观念。在理智上，理性主义拿它的绝对统一性原则作为许多事实所以可能的根据。在感情上，它又拿同一个原则看作是一切可能的一个遏制者和限制者——一个良好结局的保证。按照这一看法，绝对原则使所有的好事物都是确定的，所有的坏事物都是不可能的（在永恒的意义上）；而可以说把整个"可能"的范畴变成一些更有把握的范畴。在这里，我们看到了一个很大的宗教上的差别：某些人坚持世界是必定得救和应该得救的；而另一些人则只相信是可以得救。理性主义和经验主义的全部冲突，就体现在这"可能"是否确实上面。所以，我们首先应看一下"可能"这名词，究竟它有些什么确切的含义。不加思索的人会说，"可能"是"存在"的第三种状态，它没有"存在"那么实在，而比"不存在"则实

〔283〕 在一些；它是一个黄昏境界、一个混合状态、一个阴阳交界——我们的实在，时常由此进出。

这样一个概念，当然太模糊，太空洞，不能使我们满意。在这里，也象在旁处一样，欲求提取一个名词的确切含义，只有采用实用主义的方法。譬如，你说某一事物可能，说这句话究竟起什么作用？它至少起这样的作用：如有人说它不可能，你就可以驳他；如有人说它实际上存在，你也可以驳他；如有人说它一定存在，你也可以驳他。

但仅此一些驳斥的权利；仍算不了什么。当你说某一事物可能时，从实际事实上来说，是不是有某种进一步的差别呢？

至少有这个消极的差别：如果这话是真的，应该就没有什么存在的事物足以妨碍这可能的事物。所以，只要没有真正妨碍它的事物存在，这事物就可以说是“非不可能”的了，也就是在空的、抽象的意义上是可能的了。

但是多数的可能并不是空的。它们有具体的根据，或如我们所说的，很有根据。这在实用主义上又是什么意义呢？这就是，不但不存在妨碍的条件，而且实际上还有某些产生这可能事物的条件。譬如一个具体可能的小鸡，就表示：(1)小鸡这观念在本质上不存在自我矛盾；(2)周围没有小孩、黄鼠或其他危害它的敌人；(3)至少有一个实际的鸡蛋存在。一个“可能的”小鸡，必须包括一个实际的鸡蛋和一个实际的孵小鸡的母鸡或人工孵化器一类的东西。实际的条件愈接近完备，小鸡也愈成为更有根据的可能。如果条件全部齐备了，小鸡也就不再是可能，而变成了实际的事实。 〔284〕

我们不妨把这一观念应用到世界的得救上来看看。我们说世界是可能得救的，这话在实用主义上究竟是什么意义呢？这是说，世界得救的条件，有一些的确已实际存在，而这些条件存在得愈多，一些妨碍得救的条件愈少，那末，世界得救的可能也就愈有根据，实际得救的或然性也就愈大。 〔285〕

这是我们对于“可能”的初步分析。

现在，关于世界得救的这样问题，如果有人说我们的态度应该是中立的、无可无不可的，这就根本违背我们生活的精神。凡是自命中立的，就表示他是愚蠢的、虚伪的。我们每个人都真心地愿望尽量减少宇宙的不安稳。当我们认为宇宙受到各种敌患、可能受到各种摧毁生命打击的时候，我们都会，而且也应该，感到忧虑。然而却就有一些不乐观的人，他们认为世界不可能得救。他们的主义就是所谓悲观主义。

反之，另一种人又认为世界的得救是必然的，这就是乐观主义。

介乎二者之间，还有着一种所谓改善主义，虽然在过去，与其说它是一种正式的主义，还不如说它是人事中的一种态度。乐观主义一向是欧洲哲学思想的主流；悲观主义只是于晚近才由叔本〔286〕华所倡导，系统的拥护者尚不多。改善主义，对于世界的得救，既不当作是必然的，也不当作是不可能的；而是当作为一种可能：随着得救的实际条件的增多，这种可能成为事实的或然性也愈大。

很明显，实用主义必然倾向于改善主义。世界得救的条件，有一些已实际存在，它不可能闭眼不看这个事实。只要其余的条件具备了，得救就能成为完全的实在。当然，我这里所用的名词是十分概括的。这“得救”一词，可以随便地解释：或当作分散的、各别的现象，或当作突然的、完整的现象。

举例来说，这房间里的人，个个都有他的理想，并愿意为这些理想生活，奋斗。每一个这种理想的实现，都将是世界得救过程中的一个契机。但这些个别的理想都不是空的、抽象的可能。它们都有根据，都是活的可能，因为我们就是它们的活的奋斗者和保证〔287〕者；只要具有补足的条件，我们的理想就能成为现实。至于究竟什

么是补足的条件，那首先是一些事物的混合所给我们的机会、给我们的可乘之隙；再后就是我们的行为。

有了机会，有了可乘之隙，是否我们的行为就使世界得救呢？当然，他并不使整个世界得救，但是否使它所涉及的一部分世界得救呢？

对这问题，我就直截了当地要问——不管各式各样的理性主义者和一元论者的反对，我要问——为什么不是？我们的行为，我们转变的地方，这些在我们自己看来我们奋发有为和成长的地方——正是世界上与我们最接近的部分，是我们对世界了解最深的部分。为什么我们就不该按照它们的票面价值来看待它们？为什么它们不能象它们所表现的那样，就是实际上世界转变的地方和成长的地方？为什么它们不就是存在的车间，在那里，我们能抓住正在形成中的事实，以致全世界都只能照这种方式成长起来呢？ 〔288〕

有人对我们说，这不合道理！新的存在，怎么能一点一滴地、一块一块地，任意增加或离开，而和其它的存在完全没有关系呢？我们的行为，一定有一个理由；而除了世界整体性质的“物质的压力”或“逻辑的压力”，还能找到什么旁的理由？不论在哪里，真正的生长者、只有一个——就是整个世界的本身。如有生长，只有全部的生长。如说单独的部分可以各自生长，那决不合理！

但要是讲到合理不合理——讲到事物存在的理由，而又硬说事物不可能独立分散地存在，我却要问，要是某物存在，究竟其存在，最后根据于哪一种理由？尽管你说是逻辑、必然性、范畴、绝对，以至把哲学机器房里的整套工具全搬出来，我却认为，任何事物的存在，只有一个实在的理由，就是有人愿望它存在。它是有人要求而存在的——要求它存在，也许只为了救援世界众生的极小一部分。这是活的理由。什么“物质原因”、“逻辑必然性”之类，比 〔289〕

起它来，根本就渺乎不成其理由。

总之，如说完全合理的世界，只有那“有求必应”的世界、“精神感应”的世界。只有在那里，一有愿望，就可以立刻满足，而无须考虑或迁就周围的或中间的事物。这是“绝对”自己的世界。只有他，当他要求有一个现象世界存在时，就有一个现象世界存在——而不需什么旁的条件。至于我们这世界，个人的愿望，不过是条件之一。其他的个人有其他个人的愿望，要我们首先迁就。所以，在这“多”的世界里，存在的生长，有它种种的阻力：只是通过一个个的调和，才逐渐组织起来，成为一个“次一级”合理的形式。我们只〔290〕是在生活的少数部门接近“有求必应”的组织形式。譬如我们要水，只需开一下龙头；要拍照片，只需揿一下揿钮；要问事，只需打一下电话；要去旅行，只需购一张车票。在这些类似的事例中，的确我们只要起一个愿望就够——世界已经足够合理地组织起来去完成其余的一切。

但这个关于合理性的讨论，只是一穿插的说明；我们的正题，是说世界的生长不是整体的，而是零碎的，是靠它的各个部分凑合起来的。请认真地想一想这个假设，并当它是一个活的假设。试假定创世者在创造世界之前就这样对你说，“我将创造一个世界。它能否得救，我将不予保证。它能否达到尽善尽美，是有条件的：要看它每个成员是否都竭尽全力。我给你机会，让你参加这世界。不过要知道，这世界的安全是无保证的。这是一个真正有风险的事业，有它真正的危险，但最后也许能得到胜利。这是值得真正地〔291〕干的一个社会互助方案。你愿意参加吗？你对你自己及对旁的参加者有足够的信心来冒这个险吗？”

要是建议你参加这个世界，当真你觉得不够安全，而不得不拒绝吗？当真你会说，你不愿做这根本上多元的、不合理的世界的一

员，而宁愿仍回到你原来暂时被试探者的声音唤醒过来的虚幻的梦境吗？

当然，你如果是心理健全的，你决不这样做。我们大多数人，都有一种健全的活泼性质，这样一个世界正是同它符合的。所以，我们会接受这个建议，而且会高兴地表示，"好极了！一言为定！"这样一个世界，将完全和我们实际所处的世界相似。凭我们对大自然奶妈的忠诚，我们绝不能拒绝这个建议。对我们来说，这建议的世界可说是再合理没有的了。

所以我说，我们大多数人会欢迎这个建议，愿意帮创世主尽我们一份力量。但也有人也许是不愿意的。人群中自有一些心理不健全的人，觉得在世界里要用奋斗去换安全，似乎没有意思。另外，大家都有失意的时刻，这时会自暴自弃，不想再干徒劳无功的事。我们的生活变得糟糕，我们也就采取那浪子的态度。我们不信任事物的机会；我们只要求有一个宇宙，在那里能放弃一切，能投入亲人的怀抱，能被吸收到那绝对的生命里去，象一小滴水溶合到河或海里一样。 〔292〕

这时所最感需要的安静，就在于摆脱人生有限经验的种种烦恼。所谓涅槃，也只是指免去感觉世界无穷无尽的冒险。印度教徒和佛教徒主要采取这种态度，就是害怕更多的经验，害怕生活。

对这样的人，宗教上一元论的说法是有安慰作用的。"人人都需要，都不可缺少；就象你这个心灵不健全的人，也是一样地需要。人人都同上帝合一。同上帝合一，一切都是好的。不论你在有限形态的世界里看来是成功或失败，一般都受那永生之臂的护佑。"毫无疑问，人到了忧怨的极端，绝对论就是唯一的解脱。多元的道德主义只会使他们牙齿打战、心肠冰冷。 〔293〕

所以，我们就具体地看到两种判然对立的宗教。用我们原来

所用的比较名词，可以说绝对论的道理适合于柔性的人，多元论的道理适合刚性的人。很多人会不承认多元论的道理是宗教。他们会称它为道德主义，而只对一元论的道理才称作宗教。这种把"自我放弃"意义的宗教和"自我满足"意义的道德当作绝对对立的东西来敌对，在人类的思想史里是司空见惯了的。

这里，我们就到了哲学上最后的一个问题。我在第四讲中说过，我认为一元、多元的分别是我们思想里所能构成的最深、最富〔294〕有含义的问题。它们的分离，会不会就是最后的分离呢？二者之中，会不会就只一方是眞的呢？多元论与一元论，会不会眞正是不相容的呢？而因此，假使世界眞是多元组织，眞是分散地存在而由许多"各个"组成的话，就只可能靠这许多"各个"的行为，零星地、在事实上得救；而它的可歌可泣的历史，决不能由某个基本的"一性"(其中已包含了"多性"，而且已永远克服了"多性")缩短其循环呢？假使是这样，我们势非在两种哲学中决择一种不可。我们不能对二者都点头称是。在对比两种"可能"的关系上，我们须要有一个"不"字。我们应该承认这最后的失望：我们不可能在同一个不可分的行为里，又是心理健全的，又是心理不健全的。

当然，作为一般的人，我们未尝不可以一日心理健全，一日心理不健全。作为一知半解的哲学爱好者，也未尝不可以自称为一〔295〕元的多元论者、自由意志的决定论者或任何别的调和的名称。但作为要求思想上明确和一致，并且感觉到有使眞理和眞理互相一致的实用主义需要的哲学家，我们就不得不坦白认定柔性的或刚性的一种思想。拿我来说，就特别有下面几个问题，经常使我深思：柔性的主张，不太过分吗？说是一个世界已经全部得救的观念，不过分甜美而难于置信吗？宗教的乐观主义，不过分偏于理想吗？是一切都必须拯救的吗？救世的事业是不要代价的吗？绝对的决定

真是甜蜜的吗？宇宙里全都是"肯定"的吗？生活的核心不就存在着"否定"的事实吗？我们说生活是严肃的，不就意味着它有一部分不可避免的"否定"和"损失"的意思，一定在某处有真正牺牲的意思和一定有永远严峻和痛苦的事物的意思吗？

我不能在这里正式作为一个实用主义者说话。我只能说，我自己的实用主义并不反对我采取这比较属于道德主义的观点，而放弃那二者完全调和的主张。我之所以能这样，是因为实用主义情愿把多元论当作一个认真的假设。归根到底，决定这些问题的，不是我们的逻辑，而是我们的信仰；而我不承认任何伪装的逻辑有权否定我自己的信仰。我觉得自己情愿把这宇宙看作是真正危险和富于冒险性的。我决不退缩，决不"认输"。我情愿认为那浪子的态度——虽然在生活的变迁中很容易犯这种态度——对于整个的人生并不是正确的态度、最后的态度。我情愿认为宇宙里有许多真正的损失和真正的失败者，而不是一切存在着的都会保存下来。我能相信理想是最后的而不是原本的东西；是摘要而不是全文。好比，倒杯子时，总有些残渣会永远留下，但只要有可能倒出东西，也就够甜而可以接受的了。 〔296〕

事实上，正有无数人的想象就寄托在这种道德主义的、可歌可泣的世界，而觉得它的散在而贯串的成功就足够满足他们的"理性"的要求。在希腊文选里，就有一首译得很好的短诗，充分表明了这种心理，表明了接受那种没补偿损失的心理——即使损失者就是一个人自己： 〔297〕

一个失事的航行者，葬身在此岸，

　他勉励大家，要扬帆猛进。

说，"我们遭难时，有不少勇敢的帆船，曾冲破了惊涛，战

　胜了风险。"

那些严格的道德主义者，对于"你情愿为上帝的光荣而沦入地狱吗？"回答"是"的人，就具有这种客观的、豪迈的胸怀。根据这种主义，避免"恶"的方法，不是去"扬弃"它，或当它是一个基本的、但已被克服了的因素保存下来；而是要把它完全抛弃了，并且超越它，而帮助造成一个宇宙，里面再沒有"恶"的地位和名字。

所以，眞诚地接受一种严峻的宇宙，里面不排除"严肃"的因素，是完全可能的。我觉得，谁这样做，谁就是一个眞正的实用主义者。他情愿靠一个他所信赖的、"只有不保证的可能"的方案生活；他情愿在必要时付出他自己的生命去实现他所构成的理想。〔298〕

那末，在这样的宇宙里，究竟有些什么旁的力量，他可以信赖能和他合作呢？至少他可以信赖他的同胞人类——在现实世界所已经到达的存在阶段上他的同胞人类。但是否也有一些超人的力量，如我们所谈到的多元派宗教性的人所惯于信仰的那样呢？他们说，"除了上帝，再沒有旁的上帝"，听起来好象是一元论的说法，但是从原始的多神论提高进化到一神论，本来就提高得不完全；一神论本身，如不作为形而上学者的教案来讲，而单从宗教性来讲，也一向只把上帝看作是一个帮助者——所有世界命运创造者当中的"第一个帮助者"而已。

我怕我过去多次的讲演，因为限于人性和人本主义方面的讨论，也许对你们许多人会留一种印象：实用主义故意避而不谈超人的因素。〔299〕的确，我对于"绝对"是敬意太少了；直到现在，我沒有提到过旁的超人的假设。但是我相信各位都很清楚，"绝对"和有神论的上帝，除了"超人"一点之外，是毫无共同之处的。根据实用主义的原则，只要关于上帝的假设在最广泛的意义上能令人满意地起作用，那这假设就是眞的。不管它还有什么旁的疑难问题，但经验表明，这假设确是有用的；问题只在于怎样来建立它、确定它，使

它和其他实用的真理很好地结合。当然，这次演讲快将结束，我不能谈整套的神学问题；但如果各位了解到我曾写过一本关于人类宗教经验的书，这书总的说来是被看作承认上帝的实在的，那末，各位也许就不致再说实用主义是无神论的了。我本人绝不相信我们人类的经验就是宇宙里所存在的最高形式的经验；而是相信，我们和整个宇宙的关系，就正象我们的猫儿、狗儿和整个人类生活的关系一样。它们住在我们的客堂里、书房里，参加到我们的各种活动中来，但对这些活动的意义，却全然不懂。它们只不过是历史曲线的一根切线，对于这些历史曲线的起点和终点、形状，它们都全不理解。我们也就是万物的更广阔的生活的切线。但是，正如猫儿、狗儿的许多理想和我们的理想相吻合，而且猫儿狗儿的日常生活提供了事实的明证；根据我们的宗教经验所提供的明证，我们也很可以相信，更高的力量是存在的，而且这些力量也正是朝着和我们的理想相类似的方向在努力拯救世界。 〔300〕

所以，只要你承认宗教可以是多元的或仅仅属于改善性质的，实用主义就可以说是宗教性的了。至于你最后是否接受这一宗教，那只有由你自己来决定。实用主义还不能下武断的结论，因为还不能确定终究哪一种宗教最切合实用。事实上，正需要通过人们的各种过度信仰和各种信仰尝试来提供这方面的证据。也许你们会几个人一起各作各的尝试。如果你是彻底刚性的，自然界一切可感觉事物的扰攘对你也就足够了，你将根本不需要宗教。如果你是彻底柔性的，那你只会采取更一元式的宗教，对那多元的、依赖非必然的可能性的宗教，你是不会感到足够安全的。 〔301〕

但是你如果既不是彻底的刚性，又不是彻底的柔性而是象我们大多数人那样两者混在一起的，那末，我所提供的那种多元的、道德主义的宗教，也许就是你所能发现的最好的一种综合性的宗

教。在那粗陋的自然主义和超验的绝对主义这两个极端之间，我所冒昧称为实用主义或改善主义形式的有神论，也许恰恰是你们所需要的。

《眞理的意义》序言

[303]

在我的《实用主义》一书中，一个关键的部分就是关于"眞理"——一个观念(或见解、信仰、陈述等等)和它的对象之间所可能存在的一种关系——的叙述。在那里我说，"眞理是我们某些观念的一种性质；它意味着观念和实在的'符合'，而虚假则意味着与'实在'不符合。实用主义者和理智主义者都把这个定义看作是理所当然的事。"

"如果我们的观念不能准确地摹拟观念的对象，所谓和那对象符合又有什么意义呢？……实用主义却照例要问：'假定一个观念或信念是眞的，它的眞，在我们的实际生活中会引起什么具体的差别呢？如果一个信念是假的，有什么经验会和由这种假信念而产生的经验有所区别呢？眞理怎样才能实现？简而言之，从经验上来说，眞理的兑现价值究竟是什么呢？'当实用主义在提出这个问题时，它就已经找到了答案：眞观念是我们所能类化，能使之生效，能确定，能核实的；而假的观念就不能。这就是掌握眞观念时对我们所产生的实际差别。因此，这就是'眞理'的意义，因为我们所知道的'眞理'的意义就是这样。" [304]

"一个观念的眞实性不是它所固有的、静止的性质。眞理是对观念而发生的。它之所以变为眞，是被许多事件造成的。它的眞实性实际上是个事件或过程，就是它证实它本身的过程，就是它的证实过程，它的有效性就是使之生效的过程。"①

---

① 应该补明：可证实性与实际证实是同样有效的。在我们生活里，眞理过程完成一个，不完成而停留在始发状态的就有千千万万。它们也引导我们走向直接证实，引

“广义说，所谓与实在相符合，只能意味着我们被一直引导到实在，或到实在的周围，或到与实在发生实际的接触，因而处理实在或处理与它相关的事物比与实在不符合时要更好一些，不论在〔305〕理智上或在实际上都要更好一些。……任何观念，只要有助于我们在理智上或在实际上处理实在或附属于实在的事物；只要不使我们的前进受挫折，只要使我们的生活在实际上配合并适应实在的整个环境，这种观念也就足够符合而满足我们的要求了。这种观念也就对那个实在有效。”

“简言之，‘真的’不过是有关我们的思想的一种方便方法，正如‘对的’不过是有关我们的行为的一种方便方法一样。几乎有各种各样的方便方法，当然是指在长远的和总的方面的方便而言。因为对眼前一切经验是方便的，未必对后来的一切经验能同样的令人满意。我们知道，经验是会越出旧限制的，是会使我们改正我们现有的公式的。”

这一关于真理的叙述，接在杜威和席勒类似的叙述之后，曾引起最热烈的争论。但论者之中，竟很少拥护，大多数都表示拒绝；足见这论题虽似简单，实则并不易理解，也足见这论题的最后解决〔306〕将成为认识论史上——因而也是一般哲学史上的一个转折点。为了使以后有志研究这问题的人们能更好地了解我的思想，这里特把我过去所写，凡直接有关真理问题的文章，整理汇编于后。首先列我 1884 年所作的最早一篇说明，其余也都按原始发表的先后排列。内有二三篇还是初次刊行。

我所最常遭到的一种攻击，就是攻击我把宗教信仰的真理说成只在于使我们“感觉舒服”。关于这点，我深悔自己在《实用主

导我们进入它们所摹想的对象的周围；但当一切进行顺利，我们确信它们为可证实时，也就不一定去直接证实；而事情的发展，也往往证明可不用进行证实。

义》① 一书中，当谈到某些哲学家信仰绝对之眞理时，话说得不够留意，以致给敌对者提供了攻击的口实；因为在该书中我一方面说明为什么自己不相信"绝对"(该书第 78 页)，另方面却表示这种信念能给予需要的人一种"精神上的休假"，因而就这点而论——如果获得精神上的休假是好事的话——这种信念是眞的。② 事实上，〔307〕我提出这点，原是对我的敌对者一种和好的表示。可是这一类表示，却就是容易被敌对者轻鄙。他们不但把我的"礼物"践踏脚下，而且转过来就向我进攻。我实在过信了他们的善意——竟沒想到人世的基督精神会这样稀薄！一般世俗的理智会这样贫乏！我曾以为大家都有同感：在两种对立的宇宙观中，两者在其他方面都同，但第一种既否定人类的某种迫切需要，而第二种能满足这种需要，正常的人必然会赞成第二种看法；因为按这种看法，世界显然要合理一些。在这种情况之下而选择第一种看法，将会是一种禁欲主义的行为、一种哲学上的克己的行为，正常的人是决不这样做的。利用实用主义考验一切概念的意义的方法，我曾证明"绝对"这个概念只具有一种"假日施予者"的意义、一种"宇宙恐怖驱除者"的意义。当某人说"绝对是存在的"这句话时，他的客观的陈述，据我分析，只等于说"在宇宙面前感觉安定，是有一定理由的"；〔308〕拒不培养安定之感乃是违背我们感情生活中的某种倾向，这种倾向应该认为是具有预见性质而加以重视的。

显然，那些批评我的绝对主义者全沒有这样来体会他们自己的心理活动情况，所以我也只好向他们道歉而把我的"礼物"收回。既然这样，"绝对"的概念，也就在任何方面都不是眞的！特别是在

① 指 1907 年出版的《实用主义》，即本书的前身。下文所指该书第 78 页，可参看本书同页(原书页码)。——译者

② 见同书第 75 页。

我所指的那方面，既然他们有这种论断，也就更不是真的！

我对“上帝”、“自由”、“计划”等概念，也都抱同样的看法。利用实用主义方法从它们确切可经验的作用来看，我证明它们都具有同一个意义，即世界上存在有“希望”的意义。“有没有上帝”，就等于说“有没有希望”。我觉得分这两种看法是足够客观的——是一个关于宇宙究竟具有哪一种性质的问题——即使我们暂定的答案是凭主观理由作出的。可是，不论基督教徒批评者也好，非基〔309〕督徒批评者也好，都一致向我进攻，说我是在号召人们说“上帝存在”，**尽管并没有上帝存在**——因为在我的哲学中，的确，这话的真实意义并不是真指在任何形式上有上帝存在，而只是指这样说能令人感觉舒服。

实用主义者和非实用主义者的争执大半是系于真理究竟应该作何解这一点，而不在于真理情况中所包含的任何具体事实；因为实用主义者和非实用主义者同样都相信存在的客体，正象他们同样都相信我们关于它们的观念一样。区别只在于：实用主义者所说的真理，只限于指观念而言，也就是限于指观念的“适用性”而言；而非实用主义者所说的真理，一般似都是指客体而言。但既然实用主义者，只要他承认一个观念确实是真的，也必然承认这观念对它的客体所说的一切，而多数非实用主义者既然也都已承认，只要客体是存在的，关于这客体存在的观念也就是适用的，那末，剩下的似没有什么多大可争之点，人们很可以提问，为什么我这里还〔310〕在翻印我这些无谓之争的旧稿，而不明达一些，把它们付之一炬呢？

这一点我很明白。问题在于我还在提倡另一种我所叫做彻底经验主义的学说；而我觉得把实用主义的真理论确立起来，对于彻底经验主义的推行，是个头等重要的步骤。彻底经验主义首先包

括一个假定，接着是一个事实的陈述，最后是一个概括的结论。

它的假定是：只有能以经验中的名词来解释的事物，才是哲学上可争论的事物。（当然，不能经验的事物也尽可以存在，但绝不构成哲学争论的题材。）

事实的陈述是：事物之间的关系，不管接续的也好，分离的也好，都跟事物本身一样地是直接的具体经验的对象。

概括的结论是：经验的各个部分靠着关系而连成一体，而这些关系本身也就是经验的组成部分。总之，我们所直接知觉的宇宙〔311〕并不需要任何外来的、超验的联系的支持；它本身就有一连续不断的结构。

当前思想上对于彻底经验主义的一个严重障碍，就在于那种根深蒂固的理性主义信念，认为直接经验全是分离的、沒有联系的；要从这分离的状态中构成一统一的世界，必须有一个超人的统一者存在。根据流行的唯心主义看法，此统一者就是"绝对全睹者"，他用各种"范畴"象网一般地把万物囊括起来、联系起来。而所有这些范畴中最特殊的一种，也许要算那"眞理关系"这个范畴了，它把实在的各个部分成对地联系起来，把其中一个当作是"认识者"，另一个当作是"被认识者"，但它本身却是在经验上一无內容的，既不能描述，又不能解释，更不能化为更简单的名词，而只能说它是"眞理"来加以表示。

相反，实用主义对眞理关系的观念却是：它有一定的內容；它〔312〕所包含的一切都是可经验的。它的整个的性质可以用确切的名词来表示。所谓观念的"适用性"—— 一切眞的观念所必须具备的"适用性"——是指这些观念在具体经验的各部分间所能产生的个别具体的作用——不论是物质的或理智的，实际的或可能的。这样一个实用主义论点，如果能被接受，彻底经验主义也将获得了一

个巨大的胜利；因为理性主义者认为一个客体和那眞正认识这客体的观念之间的关系，绝不是这样一种可描述的关系，而是超越于一切可能的世俗经验的关系；而且在这样解释的这点关系上，理性主义也是最不甘放弃它的主张的。

由于本书中我所准备驳斥的各种反实用主义论点极易被理性主义者用来不仅反对实用主义，而且也反对彻底经验主义（因为如果眞理关系能被说成是超验的，其他的关系也能被说成如此），我〔313〕深感有战略性的必要予以认眞的反击和坚决的清除。我们的批评者所最常坚持的一个说法是：虽然作用伴随眞理，但并不构成眞理。他们总是说：眞理是超于作用的，是先于作用的，是解释作用的，而决非被作用所解释的。因此，我们的敌对者所首先想确立的一点也就是：一个观念之所以眞，包含有一个超于作用、先于作用的某物的意义。而既然客体是超于作用的，一般也先于作用的，大多数理性主义者也就以此为口实，公然说我们否认客体了。这样一种攻击——既然我们不可能否认客体的存在——也就对旁观者产生一种印象：似乎我们的眞理论破产了，我们的敌对者把我们击败了！关于这样地诋毁我们，说我们否认客体的讕言，虽然在本书中我曾多处加以驳斥，而这里，为了着重起见，我还是想指出，客体的存在——如果一个观念"确实"是说明它的话——正是在无数事例中这一观念所以适用（如果适用的话）的唯一理由；如果把"眞〔314〕理"这字说成不是指观念而言，而是指客体的存在而言，那末，观念的眞固然由这客体的存在来解释，观念的假也由这客体的存在来解释，这至少是名词的滥用。

而居然在我许多最有修养的敌对者中，也常犯这样的毛病。但是，只要能建立起一个正确的习惯说法，把"眞理"当作是观念的一种性质，而不当是与所认识客体神秘地相联的某物；那末，我相

信也就有条件可公平合理地讨论彻底经验主义了。如果这样，一个观念的眞，也就只是指这观念的作用，或是指这观念中某种按一般心理规律能产生这些作用的东西。它将不是指观念的对象，也不是指观念內部任何“飞跃的”、为经验中的名词所不能描述的东西了。

在结束本序文之前，还有一点说明。人们在杜威、席勒和我之间时常加以一种区别，好象我由于假定了客体的存在，故对世俗的偏见曾有所让步，而其他二位，作为更激进的实用主义者，就拒绝作这种让步。[315] 但是就我对他们二位的了解而言，我们三人承认眞理关系中客体超越主体(假定是一个可经验的客体的话)一点，是绝对一致的。特别是杜威，甚至坚持得令人讨厌：我们的认识状态和认识过程的全部意义就在于它们参与控制和重新估价那些独立的存在或事实。如果沒有那些我们的观念所应加以考虑和争取改变的独立存在，他的认识论就不但荒谬，而且毫无意义了。不过因为他和席勒都不愿讨论所谓完全超验的客体和关系，他们的批评者就抓住他们著作中某些这一类的句子来证明他们否认在经验的领域內有观念以外的客体的存在。[1] 连那些有修养的、显然有诚意的批评者也这样地不了解对方的观点，眞令人不可思议。[316]

但所以有这许多人误会，可能也由于这样的事实：席勒、杜威和我三人所论述的宇宙，其范围大小各有不同；其中一人所明白假

① 李德教授，就他的认识论来说，已加入了实用主义教派，这里我深表欢迎。建议读者参阅他那部有力的著作：《自然的形而上学》(伦敦布莱克书店 1908 年第二版，附录甲)。约翰逊的《什么是实在》一书(波士顿 1891 年版)，最近在我阅这些校样时才见到，也卓越地预见到了后来的实用主义观点。最近出版的(纽约麦克米伦书店 1909 年版)弥勒所著《思考心理学》则是一部到今为止一切实用主义文献中最有说服力的文献，虽然书中幷沒有用那“实用主义”的名称。另外，也不能不提及诺克斯的一篇最精辟的文章，载在 1909 年 4 月号的《每季评论》里。

定的，另一人暂时只含蓄地暗示，因而在读者看来，也就以为被否定了。席勒所论述的宇宙是最小的，基本上是一个心理学的宇宙。他只从"真理要求"出发，但最后还是引导到它们所指称的独立的

〔217〕客观事实，因为这些"要求"中最被圆满证实的就是：这些事实是存在的。我的宇宙基本上更属于认识论的宇宙。我从两点出发：客观事实和真理要求，并指出哪些要求将圆满地成为客观事实（假定有客观事实存在的话）的替代者，哪一些则不能。我把前一类要求叫做真的。杜威的宇宙，就我所知，是三人中范围最广的：但我并不想叙述它的复杂情况。简单说一句，他对那些超越我们判断范围的独立的客观事实，是和我同样坚持的。如果这句话我说得不对，杜威本人会给我指正；我不希望第三者给我更正。

在下文中，我并未打算考虑我所有的批评者，如泰勒、勒夫卓埃（Lovejoy）、加迪纳（Gardiner）、贝克惠尔（Bakewell）、克雷登（Creighton）、希本、派罗第（Parodi）、索尔特（Salter）、卡勒斯、拉伦地（Lalande）、门特（Mentré）、麦克塔克特、摩尔（G. E. Moore）、莱德等，特别并没有考虑那位发表过一篇可笑的社会学怪谈《反实

〔318〕用主义》的辛士（Schinz）教授。我觉得其中有一些人，对于他们想加驳斥的对方的论点，竟然不了解得可怜。好在他们大部分的反对，我都先期料到，在本书中已给予了答复；这里不再重复噜哕，相信一定为读者所欢迎。

作者序于麻省剑桥市欧文街5号

1909年8月

认識作用[1]

〔319〕

本文谈认识作用，借用霍克森的读者们所熟悉的一个区别说法，并不在探讨"它是怎样来的"这问题，而是探讨"它是什么"的问题。当然，我们所说的认识行为是通过我们所谓的"脑"和"脑的活动"来实现的，不管有沒有"灵魂"与它们直接联系。但本文将全不谈"脑"和"灵魂"。我们假定认识已由某种方式产生，而只问，认识包括些什么成分，包含些什么因素。

认识是一种意识作用；因此，它所包含的第一个因素就是一种能够产生认识的意识状态。上文既然用过"感觉"这一名词统指一切主观的（或不管它们有什么可能作用的）意识状态，我就要说，〔320〕一个认识行为，不管它还有什么旁的含义，至少它含有"存在一个感觉"的意义。（当然，目前对"感觉"这名词大家有一种厌恶的心理；如果读者也抱有这种心理，下文遇到它时，不妨用洛克所用的"观念"一词来代替，或以那较笨的"意识状态"，或"思想"这名词来代替。）

这里应该指出，人类都一致公认，某些感觉是有认识作用的，而某些感觉则只是单纯的事实，它们虽具有主观的，或简直可称之为物理的存在，却并不具有作为眞的认识所含有的那种"超越自我"的作用。但这里，我们的探讨范围仍然是有限的。我们并不问"超越自我"是怎样会可能的；而只是问，常识究竟是怎样来判定某

---

① 本文曾于1884年12月1日在亚里士多德学会宣读，并在《精神》杂志第10卷(1885)首次发表，本文和随后诸篇都曾在文字上略有修改，但主要只删了些不必要的重复。

一些感觉而说它们既可能而且在实际上具有“超越自我”作用的？
〔321〕常识究竟是根据什么标准来把这些感觉区别于其他一些感觉的？总之，我们的探讨只是一章记述心理学而已。

孔狄亚克曾经用他著名的假设作过同样的探索——他假设了一个雕象，而陆续地赋以各种感觉，首先一个就假定为芳香的感觉。但我们并不这样做。为了避免与起源问题产生任何纠缠起见，即使对一个雕象，我们也不说它具有我们任何假想的感觉。让我们还是假定：这感觉是不附着于任何物质的，不限定于空间的任何一点的，而乃好象由上帝所命，一直悬荡在空中的。另外，为了避免在它的“对象”究竟是属于有形的或无形的这方面引起任何疑难起见，也不叫它为“芳香的感觉，或任何旁的可确定的感觉，而只叫它为一个感觉q。凡是在这抽象的命名下适用于我们的感觉的，在读者所能假设的任何更具体的命名（如芳香、疼痛、坚硬）下，也将同样是适用于它的。

现在，如假定这感觉q是上帝唯一的创造物，它当然就构成〔322〕整个宇宙。另外，如为了避免那一大批人的挑剔——他们认为“永远这样感觉就等于不感觉”①——我们就算这感觉是象他们所说那样短促的，那个宇宙就只需维持一刹那时间。这样的话，这一感觉就变得十分渺小短促；它所碰到的任何认识作用，就必须认为是〔323〕在它一刹那的生命里所碰到——在这一刹那的生命之前或之后，

① 这里不妨附带指出，照这样解释的“认识的相对性”乃是最可笑的哲学迷信之一。如说有任何足以支持这种看法的，只是根据神经组织的某些特性，即兴奋过久会导致衰竭。可是根据持续疼痛多天的神经痛患者告诉我们，这一神经规律是很有伸缩的。但是，如果我们在实际上真地能得到一个永远不变的感觉的话，我们又有什么逻辑的或心理的论据可证明它不可能在它存在的期间一直被感觉到、一直被真实地感觉到呢？说它不可能被感觉到的理由，似乎只是由于我们不愿相信必须有这样一个愚蠢的感觉，不愿相信它永远存在罢了。应该说，它是一个不间断的知觉，但并不导致关系的认识：这才是事实情况。

都不会有任何认识的机会。

这样一个孑然独在的（因为上帝和我们这些心理鉴定者都可假定不算在这宇宙以内的）小小感觉，试问我们能说它有任何认识作用吗？要说它有，必须有它某个可被认识的事物。但按上面的假设，有什么可被认识的事物呢？也许有人会说，“那个感觉的内容q。”但不叫它为感觉的内容，而叫它为感觉的性质，是否更恰当一些呢？用“内容”这名词，不就意味着这感觉(作为一个行为)已从它的内容(作为一个客体)分开了吗？而断然假定一个感觉的性质q等于一个性质q的感觉，是否就完全妥当呢？肯定地，到此为止，这性质q完全是包含在这感觉内部的一个主观事实。对这样一个单纯的事实，如有人情愿尊它为认识，当然也无法加以阻止。但我们还是认为应沿用通常的习惯，把认识这名词只用之于对“实在”的认识——而所谓实在，乃是指那些不依赖这感觉而独立存在的事物。如果这感觉的内容并不超越这感觉而存在，而是和这感觉共存共灭的话，一般的习惯就不叫它为“实在”，而只叫它为这感觉的构成方面的一个主观特点，或至多叫它为这感觉的幻梦。 〔324〕

因此，要使这个感觉在这样一个特殊意义上具有认识作用，它就必须是自我超越的。我们必须使上帝在这个感觉之外创造出一个实在，以和这个感觉的内在性质q相对应。只有这样，它才不致于是一个独在之物。而如果那新创出来的实在是类似这感觉的性质q的，我就说这感觉可算是认识这实在的。

我这第一个论点，肯定会遭到攻击。但在为它辩护之前，将先有一句穿插。“实在”固然是我们称某一感觉具有认识作用的根据，但我们称某物为“实在”，又凭什么根据呢？这只有一个解答：是鉴定者或探讨者本人的信仰。一个探讨者，在任何时刻，总觉得 〔325〕

自己是信仰着某一些"实在"的——纵然他今年的"实在"到明年也许就成了他的幻想。只要他见到他所研究的某个感觉是针对着他所认为是"实在"的，他当然就承认这感觉真正具有认识作用。在这问题上，我们本身就是鉴定者；而我们能这样相对地、权宜地来看"实在"，对于我们进行这问题的探讨，将有很大的方便。每一门科学都得作一些假定。认识论者也只是可能犯错误的一般的人。当他们探讨认识作用时，也就凭他们本身的鉴定能力来进行。当然，一个喷泉决不能超过它的源头；我们对认识作用的探讨结果，也一定受到我们本身可能犯错误的影响。我们至多能说，我们关于认识作用的说法，其真实的程度，当不亚于我们关于其他任何问题的说法。如果听众能够同意我们关于"什么算是'实在'"的说法，也许他们也会同意我们所提关于"实在是怎样被认识"的学说是真实的了。我们只能要求到这点。

〔326〕

下文所用的术语，就当根据以上所说的精神。任何一个感觉，只要我们本身认为它的性质或内容并不超越这感觉的，我们就否认它具有认识作用。这一种感觉，我们不妨称之为"幻梦"；而在下文我们还准备看是否可称之为"虚构"或"错误"。

现在仍回原题。某些人会立刻叫嚷，"一个实在，怎么能类似一个感觉？"这里，我们就见到上文用那个代数记号 q 来命名这感觉的性质，真是多么地聪明。用这记号，让大家随便以哪一个他们所认为能类似一个感觉的事物来当实在——如果不是一个外在的事物，就跟第一个感觉一样的另一个感觉也好——例如单单在鉴定者心里的一个感觉 q，我们也就避去了整个所谓"外部实在不能类似内部状态"的反对。但这一反对避去了，另一个反对也是必然会提出的。

〔327〕

这将来自这样一些哲学家，他们认为"思维"——对于事物关

系的认识——是精神生活的唯一要素；仅仅感觉的意识根本就等于沒有意识，甚至有时从他们的言论听来，比之沒有意识还更坏。例如，下面一些说法，今天从那些自称不信旧英国哲学而信奉康德和黑格尔者的口中，就经常能听到："一个知觉，如果是脱离于其他一切知觉的，'摒弃于我们所谓的理智以外的，'既然缺乏一切关系，并且沒有什么性质，简直就等于零；这种知觉，我们只能当它是空的；""它根本是瞬息即逝，不可命名的（因为刚给它命名，它又变成了另一个知觉）；因此，它是不可认识的，是可认识性的否定；""只要从我们所认为眞的事物中去掉一切由关系所构成的性质，就一无留存的了。"

这一类说法，在格林教授的著作中，简直是多不胜举；但既然其学说极端荒谬，这里也不值得多予胪列。〔328〕我们那个小小的假定的感觉，不管它是怎么样的感觉——是一个认识也好，是一个幻梦也好——从认识论的观点来看，肯定地不是一个"心理上的零"。它是绝对地、肯定地有条件的內部事实，有它一切特有的面貌。当然也有许多心理的事实它都不是。如假定 q 是一个实在，它对这 q，就只是极浅薄地认识。它既不能确定 q 的时间，又不能确定 q 的地点；既不能给它归类，又不能给它定名；既不能认识自己是一个感觉，又不能与旁的感觉相对比，也不能估计自己的期限和强度。总之，如果再沒有旁的不能的话，它至少是一个最不能作声、最无能为力和最无用的东西。

但既然我们必须用这许多的否定来形容这感觉，又既然这感觉关于它自己或关于旁的事物都不能有所陈述，我们又凭什么权利而否认它是一个"心理上的零"呢？会不会那些"关系论者"倒是对的呢？

在看来沒有多大意义的"关于"这个字眼里，却就包含着这一

疑问的答案；而且如果实事求是地来看，还是一个非常简单的答案。我们只要从约翰·格罗特所著很少被人援引的《哲理探原》(*Exploratio Philosophica*)一书（1865年伦敦出版）中引一段话（该书第60页），就能很好地引导我们理解这一答案。 [329]

格罗特说，"我们的认识，可以有两种看它的方式；换句话说，关于认识的'对象'可以有两种表示的方式：或是说我们认识某物、某人；或是说，关于某物、某人，我们认识这个、那个。一般的语言，凭它固有的逻辑本能，对于认识观念都区分这两种用法：一种是知觉(γνῶναι, noscere, kennen, connaître)，一种是理解(εἰδέναι, scire, wissen, savoir)。根本上，第一种用法可说是比较属于'现象的'——把认识看作是对所被认识之物的一种'相识'或'熟悉'；这种观念也许更接近于现象的有形的交接，而不如另一种那样地属于纯理智性质；这种认识是依靠我们感官的接触或依靠图形或字体的表象而获得的一种认识，是一种表象。另一种用法是表示在我们的判断或命题中的，是包含在我们的概念里而不一定通过任何想象的表象的，根本上是比较属于理智性质的一种认识观念。但是，也决不因此我们就不能随便用哪一种方式来表示我们的任何认识——只要我们在同一个命题或推理中并不把二者用混就是。" [330]

很显然，如果我们这假设的感觉q只是一种"相识"性质的认识(如果这算是认识的话)，要从它获得关于任何事物——甚至关于它自己——的任何陈述，那就象古人所说的，想从一头公羊身上榨取羊乳了。如果只因不能从它获得任何陈述而就说它是一个"心理上的零"，那也等于只因从公羊身上取不到羊乳，就宣称整个羊群不产羊乳一样地没有道理。可是，黑格尔学派一味想把单纯的感觉摒斥于认识的范围之外，却就是建立在这一错误论点之 [331]

上。他们总以感觉的"不能作声"、"不能作任何陈述"① 而认为感觉就沒有意义,认为认识论者就有理由予以摒绝唾弃。他们把"有所指"一点——作为指示旁的心理状态的意义解——当作我们一切心理状态的唯一作用;而既然见到我们这小小原始的感觉还沒有什么"所指",也就很容易地称它为无意义的、无意识的、空的,以至于荒谬的、不可承认的了。但如果说,一切的直接相识都遭到清理而不断地变成"关于的认识",以至到最后这"关于的认识"所"关于"的事物一切都不剩的时候,这所谓"有所指"一点,不也就消失无踪了吗?当我们关于事物的认识已到达非常复杂完备的时候,我们不也有必要同时对这"关于的认识"所关于的什么事物有一定的相识吗? 〔332〕

而我们这假设的小小感觉就提供有一个什么;如果接着有旁的感觉记忆这第一个感觉,它这什么就可能成为某一个"关于的认识"或某个判断的主辞或宾辞,而知觉这一个什么与这些旁的感觉所认识的旁的什么之间的关系。这时,原来所不能作声的q也就有了个名称,也就不再是不能作声了。但是每一个名称,正如逻辑学研究者所知道,都有它的外延,而这外延又总是指象我们的原始感觉所认识的q那样的、对外沒有关系或者其內部关系沒有得到分析的某个实在或內容。沒有对这样的"事实"、这样的"內容"先有所相识,我们决不能有何表示关系的命题。不管这q是芳香也好,是牙疼也好,或者是一个更复杂的感觉象那天际的满月的感觉也好,它一定先以这样的形式出现;而我们对它也必须先有此原始的概念,然后有可能获得任何"关于它的认识"。所谓"关于它的认识",只是在它之外加了一个上下文而已。如果去掉了它,尽管加 〔333〕

① 例如请参看格林所著《休谟人性论浅谈》第36页。

上什么，所加上的也不成其上下文了。①

谈到这里，我们就不用再谈那关系论者的反对，而可以这样来扩展我们的论题：假设除了这感觉里的q以外，宇宙里还有另一个q，这样的话，那第一个q就可能对它所从出的实在有所相识。而且这一相识，作为仅仅的相识，将难以想象可予以增加或改善，在它来说，就是完全的；这一相识，将迫使我们（如果我们不反对称"相识"为"认识"的话）不但应说，这感觉是有认识作用的，而且应〔334〕说，感觉的一切性质，只要在它们的本身以外存在有它们所类似的任何实在，就都是对存在的性质的感觉，都是对外在事物的知觉。

我们所以说这第一个感觉具有认识作用，大家将会见到，是因为发现q的确存在于这一感觉之外。如果不发现这点，我们就不可能断言其具有认识作用；而如果在这感觉之外并没有什么东西可被发现，我们就只能称这个感觉为幻梦。但是，感觉本身并不能有此发现。它所掌握的，仅有它自己的那个*q*；不管我们把那"超越自我"的认识作用加给它或从它夺去，它本身的性质都丝毫无所改变。这认识作用是偶然发生的；是综合的而不是分析的；是属于它本身存在之外而不是它本身存在之内的。②

---

① 如果某甲进门而某乙问他："楼梯上您见到我的弟弟没有？"我们一定认为某甲会这样回答："见到了，但并不知道是您的弟弟；"因为不了解兄弟关系，决不因此就不见其人。今如有人，只因在其所相识的各个原始事实之间不见有何关系而就否认认识它们，按照这样的逻辑，他们将应该说："只要某甲不知楼梯上这人与某乙的关系，他就不可能见到这人了。"

② 把这样一个重要的作用称之为偶然发生的，好象有些奇怪；但我并不觉得能有何旁的说法。正象我们从"实在"出发，问"实在"怎样会被认识时，我们只能说，必须有一个在主观上能再造这实在的感觉；同样地，当我们从感觉出发而问感觉怎样会被认识时，我们也只能回答，必须有一个在客观上能再造这感觉的实在。但不管从那方面出发，出发时的基本事物是始终不变的。固然，在感觉的性质和性质的感觉之间，在"接受"和"再造"关于某一实在的认识之间，也许有人容易因文字上的玄妙而辨不清它们的区别；但最后我们还是得承认，真正认识的观念包含有一种"认识者与被认识者直

一个感觉的发生感觉作用，正如一支枪的发射一样。如果没有可被感觉或可被击中的东西，它们只是无的放矢而已。但如果对面出现了某个目标，它们就不单是发射或感觉，而是击中和认识了。 〔335〕

但这里又产生一更有力的反对。的确，当我们见到一个实在的q和一个q的感觉，因为二者相互类似，我们就说其中一个认识另外一个；但是，在我们确知这q的感觉恰恰就代表这实在的q以前，我们凭什么理由就肯定这一点呢？我们很可以假定有许多个而不是一个实在的q。拿一支枪来说，只要它既是发射，又是击中，我们自然很容易看出它击中了哪一个。但是拿一个感觉来说，我们又怎么能看出它究竟认识哪一个呢？当然它认识它所代表的那一个；但它究竟代表哪一个呢？这方面，它却没有明确的表示。它只是类似而已——对所有的q都一般地类似——而类似本身，不一定就是代表。拿鸡蛋为例。各个鸡蛋都相互类似，可并不因此就相互代表或相互认识。也许有人会说，鸡蛋一例并不恰当，因为鸡蛋并不是感觉。好吧，试假定这世界就只有牙痛吧——牙痛是感觉，而且是极相类似的感觉；是否它们就更好地相互认识呢？ 〔336〕

作为一个抽象性质（象牙痛一样的性质）的q，它的情形与一个具体事实的q是完全不同的。实际上几乎没有方法可以确定究竟一个抽象性质的感觉代不代表这一个性质。除了类似这性质，这感觉更不能对它有何旁的作用，因为对一个抽象的性质根本就不可能有什么作用。这一种性质，既没有上下文，没有周围环境，没有个性基础，既是一个没个性的本质、一个柏拉图式的理念，即

接沟通，二元一体"的意义。参看鲍恩所著《形而上学》一书(纽约版)第403—412页及陆宰的有关章节，例如他的《逻辑学》第308节。("直接沟通"一词，用得并不好。——1909年著者注)

〔337〕使可能有重复的版本(姑且假定其可能)，也无法加以辨认。不管这感觉代表哪一个版本，或只是类似而根本并不代表，都不会有什么不同的表现，有什么不同的结果。

如果现在我们假定这性质 q 眞地有多个版本而对每一个版本给它一个上下文以资区别。这样的话，只要把类似原则也引伸到这上下文上来，而根据这感觉究竟与哪一个版本最相类似，我们就可以说明这感觉究竟认识哪一个版本。但这里，下面的理论性疑问又来了：重复与巧合，是不是认识？拿枪来说，它能明白地表示它究竟指向和击中哪一个 q，因为它能够击断某一个 q。但是拿一个感觉来说，在它没有能明显地表示究竟指向和认识哪一个 q 以前，我们为什么就不能否认它指向或认识任何哪一个实在的 q，又为什么就不能断言它与实在的关系至多只是一种“类似”的关系呢？

〔338〕事实上，每一个实际的感觉的确明显地表示——跟枪一样明显地表示——它是指向哪一个 q 的；在具体的事例中，几乎这一点都是由一个上面所没有谈到的因素所决定着的。我们不妨抛开抽象的事例，来谈可能的事例，就要求方便之神给我们构造一更丰富的世界。譬如就让他给我们一个梦境，幻梦某一人的死亡，而同时眞地使这一人死亡。对这样的例子，我们的实际本能究竟怎样来判断这是对实在的认识或者仅仅是“类似这梦境的实在”与这梦境的巧合呢？这一类疑难的例子正就是“心灵研究会”所忙于收集而力求加以最合理的解释的。

如果我这个梦是我生平仅有的梦，如果它的情节与实际的死亡有很多地方不符，又如果我虽做了这梦，却并不因此对这死亡采取任何行动；这样的话，毫无疑问，我们将都称它为奇异的巧合

〔339〕——除了这再没有旁的解释。反之，如果这梦有很长的情节，其中

每一点都与实际死亡的情节相符；如果我经常做这样的梦，而且个个都同样地与实在相符；又如果在我醒来的时候，我总是把它们当成真的一样立即采取行动——比旁人先一步行动——这样的话，很可能我们得承认：我具有某种神秘的预见能力；我这些梦不可思议地正就指那些真正的实在；说它是"巧合"，就没有接触到问题的本质。如果原来有人怀疑是巧合的话，只要见到我从我的梦能够干涉实在的过程，能够照我梦中的心意左右事态的发展，这种怀疑也就烟消云散的了。在这种情况下，至少可以肯定，我的醒着的批评者和我梦中的自己是对待着同一个实在。

对这一类问题，人们总是这样来判断和决定的。梦幻对实在世界产生些什么实际效果，以及这两个世界类似的程度怎样：这是人们自然地采取的两个标准。① 一切感觉都为了行动，一切感觉都导致行动：这些真理，今天已不需要用论证来证明了。但是，按照另一种奇妙的自然的安排，我的感觉也作用于我的鉴定者世界里的实在。这样，除非我的鉴定者能证明我的感觉并不指向它所作用着的那些实在，他怎么能继续怀疑他和我不都认识同一个实

〔340〕

〔341〕

① 的确，一个坚决的反对者也许仍然会反对；即使承认了一个梦境完全反映这实在世界，承认了梦中的行动立刻会再现到这个世界上来，也许他仍然会坚持这不过是符合，至于这梦境世界真正是不是指那个它所确切摹写的实在世界，那还是没弄明白。这一点反对深入进形而上学的范围。我倒并不否定这反对的重要性；说老实话，若不是因为我的同事罗伊斯博士的理论，我还不会深刻体会这一反对的全部力量，也不会使我的实际观点和心理观点变得对我现在那么明确。不过在这里，我还是坚持我上项观点；我只希望罗伊斯博士对于认识作用的那篇更根本性的批评不久能够发表。（这里是指当时罗伊斯博士即将出版的《哲学的宗教方面》一书。该书主张"指"的概念包含有一个"全涵的心"的概念，它既包含实在的 q，又包含心理的 q，并把后者明白地用来作为前者的一个象征符号。当时，我还没法驳斥这点超验论的意见。以后，主要通过弥勒教授的影响——参看《哲学评论》1893 年第二卷第 403 页他写的《真理与错误的意义》一文——我才理会到任何具体的可经验的作用可以象那绝对精神的意志完全一样地作为认识的中介。）

在世界呢？如果这行动是在同一个世界里完成的，那一定是这感觉所意指的那个世界；如果在另一个世界里完成的，那另一个世界就是这感觉所意指的世界。如果你的感觉在我的世界里不产生效果，我就说它和我的世界完全脱离；我就叫它是一个独在之物，而叫它的世界是一个梦幻世界。如果你的牙痛并不促使你好象我有牙痛时那样地行动，甚至并不促使你好象我是另一人那样地行动；如果你既不对我说，"现在我知道你一定怎样难受！"，也不告诉我任何解除牙痛的方法：在这种情况下，我就否认你的感觉真地认识我的感觉，尽管你这个感觉怎样地类似我的感觉——因为它没有认识的标志，而要我承认它具有认识，这种标志是绝对必要的。

〔342〕 在我相信你是意指我的世界以前，你必须首先影响我的世界；在我相信你在很大程度上是意指我的世界以前，你必须首先在很大程度上影响我的世界；在我能肯定你是象我一样地意指我的世界以前，你必须首先象我处在你地位时一样地影响我的世界。只有那个时候，作为你的鉴定者的我，才乐意相信我们不但是想着同一个实在，而且同样地想着这个实在，并同样地想着这个实在的很大一部分。

如果旁人的感觉对我们自己的世界不起实际的作用，我们决不会怀疑到旁人有任何感觉，当然也决不会象我们在本文里那样地作为一个鉴定者。自然的构成是很奇妙的。在我们每一个人的世界里，都有一些叫做人体的东西，他们来来往往，对这世界里的一切旁的东西起着作用。他们的行动的理由，也大体上和我们在他们的地位时一样。他们用语言，用姿势；如果换上我们，在这些语言和姿势的后面，一定有它们的思想——而且不仅是一般的思

〔343〕 想，而是非常具体的思想。我想你们都有一个一般的火的概念，因为我见到你们对这屋子里的火都象我一样地行动——拨弄它和靠

近它等等。但这就必然使我相信，如果你们有任何火的感觉的话，这就是你们所感觉到的火。事实上，不论在何时，当我们充当心理鉴定者的时候，我们从不根据某一个感觉类似哪一个实在而来发现它意指哪一个实在。我们总是先发觉它意指哪一个实在，而后再假定它类似这个实在。当我们见到彼此都在看同一的事物，都在指向它们，并以各种方式翻动着它们的时候，我们也就相信所有我们的感觉都类似这实在，而且都相互类似的了。但这一点，我们从不能在理论上肯定。譬如说一个暴徒在攻击我的身体；我们用很多时间去推测究竟在他的心目中的我的躯体是否与我的心目中的相类似，或究竟他所真正想侮辱的躯体是否是存在于他的心目中的某一个躯体，与我的心目中的躯体完全不同；这种推测实际上完全是一种病态的多虑。我们的实际观点就会扫除这种玄想。如果 〔344〕他所意指的不是我的躯体，我们为什么要叫它为一个躯体呢？他的心只是我根据所发生的事情而推论的一个名词；如果推论了以后这名词就与原来使我作这推论的躯体脱离了关系而与旁的躯体联系了起来，这推论就完全不成立了。不管这一形而上学的疑问：我们两个心(暴徒的和我的)怎么能意指同一个躯体，人们只要见到彼此占着同一个空间，踏着同一块土地，溅着同一片水，使得同一片空气共鸣，作着同一个游戏，用着同一个碟子饮食——只要是这样，实际上就决不会相信有多个独在的世界。

但如一个心的行动对另一个心的世界看来不起什么作用时，情况就完全不同了。在诗歌中，在小说中，就有这样的情况。例如，大家都熟悉《艾文荷》①(*Ivanhoe*, 通译《撒克逊劫后英雄略》)。

① 也就是说，并没有实在的"艾文荷"——即使在司各脱写这故事的思想里也没有实在的"艾文荷"。他写的这一个只是许多独在的"艾文荷"之中的第一个独在之物而已。当然，如果我们愿意，只要把这"艾文荷"与它的作者联系起来而使二者成为一

〔345〕 但如果我们不管这人物怎样产生的事实，而只是当作单纯的故事来看，那就很少有人会不承认，各人的心中各有其不同的艾文荷。

〔346〕 即使所有的这些艾文荷都相类似，也不足以否定这点。但如果有人对这艾文荷的人物在他原来的说法中想出了某种改变，而这个改变立刻就传遍到其他的各种说法，并改变这些说法的话，我们就很容易承认，所有这些人都在想同一个艾文荷；故事也好，非故事也好，这一说法就成了一个大家所共有的小小世界。

到达这里，我们可重拾我们的论题，而进一步加以改进。假定仍象上面一样叫这实在为 q 而让鉴定者的感觉保证它是一个实在，我们可以说，任何旁的感觉，只要既类似这 q，又意指这 q（从它是否直接影响这 q 或影响鉴定者所认为与 q 连续的某个旁的实在 p 或 r 来断定）的，就算是认识这 q 的。说得更简单些：感觉 q 认识一切它所类似，而且直接或间接所作用的实在。如果只类似而不作用，那是幻梦；只作用而不类似，则是错误。①

复合的对象，我们可以使它成为一实在的“艾文荷”，而根据这“艾文荷”来看旁的“艾文荷”——看它们是否意指和类似这“艾文荷”而说它们认识或不认识它。但这样的对象已不是单纯的故事；它与它的读者所共同体验的世界已有了有机的关系。司各脱的《艾文荷》既印成了卷册，我们都可以拿在手里，都可以根据任何一卷来验证我们的哪一个说法代表着真的说法——代表着司各脱本人原来的说法。我们可以参看他的原稿；总之，我们可通过我们这实在的经验世界里的许多道路追溯到原来司各脱心里的“艾文荷”——这一点，在我们把“艾文荷”(或其他任何一个小说人物，也都一样)只当作一个单纯的故事来看，或与它的产生的情况孤立起来看时，是绝对做不到的。所以，不论何处，我们都可用这样一个验证的方法：是否我们能够从两个心里的两个对象共同联系到一个似乎是两个心里所共有的第三个对象（因为每一个心都感到另一个心所对它产生的每一个变化）？如果这样，这前两个对象至少是同一个第三对象的衍生之物；而如果它们又相互类似的话，就可算是意指同一个实在的了。

① 这类“错误”还包括这样一些例子：一方面我们的感觉作用于某一个实在，另〔347n〕方面只是部分地类似而并不意指这实在。例如，我想拿我自己的雨伞，而却错拿了你的雨伞。这里，虽然我的感觉比较更完全地类似我自己的雨伞，可是我既不能说认识你的雨伞，也不能说认识我的。我把这两把雨伞都弄错了，都误会了它们的特点。

也许读者会认为这公式太明显了，太没有意义了，尽可不必这样长篇累牍地加以阐释，特别当考虑到这一公式只适用于一些知觉，而不适用于象征性或概念性思维。如果某个实在是个物质的东西或行为，或者是鉴定者的某个意识状态，的确，只要我知觉到它的时候，我就能把它反映到我的心里，并对它产生作用(当然对意识状态，只是间接的作用)。但有许多认识，举世公认的认识，它们既不反映它们的实在，也不对它们产生作用。 〔347〕 〔348〕

在整个象征思维的领域中，大家都公认，我们可意指某些实在，谈到某些实在，对某些实在得出一定结论——总之，我们可认识某些实在——而不必在我们的主观意识中有何甚至只约略类似这些实在的东西。人们用语言向我们表示它们，但语言，除了它的声音以外，绝不唤起我们任何旁的意识。我们认识它们是哪一些实在，只是凭极模糊地、极片断地瞥见一些它们所可能具有的遥远关系，而绝不通过任何对它们的直接想象。这里，由于各人的心各 〔349〕

上文我好象说成鉴定者和被鉴定者的感觉必须是分别两个心似的。事实上，二者很可以是用一个心的先后的感觉；而这里，我们似乎就觉得可不一定需要"作用"一点来证明鉴定者和被鉴定者的感觉是意指和代表同一个实在，我们认为我们能直接见到我们过去的感觉和直接认识它们所意指的实在。至少，我们总能固定我们目前感觉的意向，而使它意指我们任何一个过去感觉所曾意指的同一个实在。所以在这里我们就觉得尽可不必要"作用"一点而后才肯定鉴定者和被鉴定者是指同一个实在的q，好吧，要是这样，那就更好；但既然更难、更复杂的情况都已谈过，这点较容易的问题尽可以不用再谈。当前的主要要求是专谈实用心理学的问题，而不是管形而上学的疑问。

再一句话。我们上面提出的公式，与费勒尔教授《形而上学原理》一书中所提而且也显然为所有的费希特派所遵奉的认识原理全不相同。按照后者的说法，认识的构成，除了包括被认识的事物之外，还必须包括一认识的心：也就是说，所谓认识，并不象我们所说的，只包括一个q而已，而至少当包括q和我自己。但是从人类的常识来说，当它区别哪些"是认识"和哪些"不是认识"的意识状态时，肯定地，它绝不会采用这样的原理。所以，如果说费勒尔的原理在任何方面还适用的话，它只是对一般的形而上学的意识可能性为适用，对于实际上公认的认识意识的构成则并不适用。因此，对这个原理我们可不用多谈。 〔348n〕

有所不同，让我就用第一人称来说吧。我确信我自己目前的思维可由一定的语言来表达它特有的主观内容；这些语言之能令人了解，是靠被联系到某个实在——某个超越直接意识范围的，我所只是觉得存在于某一方向、可能由这些语言所导往而尚未实际导往的终极的实在。这些语言的主题，一般总似我心里背着指它的，几乎好象我肯定有某物在我背后时连头也不回地以拇指从肩上指向它的一样。这些语言的结论，则总是好象我欠身向前，同意它的存[350]在似的，虽然我所见到的，也许只是与它相关的某个极片断的意象，但这极片断的意象，只要赋有那种熟悉和实在之感，也就使我觉得它所归属的整个的东西是合理和实在的了，是应该认为认识的了。

这是广义的认识意识；它对它认识的对象，却丝毫并不类似。因此，上文所定的公式必须进一步改进，而另外以这样来表示：一个知觉，只要是直接或间接作用于某个实在，而且类似这实在的，它就认识这实在；一个概念性感觉，或思想，只要是实际地或可能地终止于一个知觉，而这知觉是作用于某个实在，或类似这实在，或虽不作用和类似而与这实在或它的上下文相联系的，这概念性感觉或思想也就认识① 这实在。这里所说的后一种知觉，既可能是一个感觉，也可能是一个感觉性观念；而所谓思想必须终止于这[351]样的知觉，乃是说，它必须最后能引导到这样的知觉：——通过实际的经验，如果这终极知觉是一个感觉；通过论理的或习惯的启发，如果它只是一个意象。

试举一例来加以更好地说明。随手打开我拿起的第一本书，就读那碰上的句子：“牛顿对上帝在天上的杰作，正象巴莱(Paley)

① 是关于那个实在的一种不完全的认识，那个实在则是它的“主题”一类的东西。

对上帝在动物界的杰作看得同样地清楚。"我就立刻回忆分析我最初体会这个句子时的主观意识状态。首先我有一个明显的感觉：这句子易懂而合理，而且和实在世界联系得起来。另外，在牛顿、巴莱和上帝之间也有一种符合一致之感。对"天上"、"杰作"或"上帝"这几个字眼，并没有什么明显的意象；它们只是些字眼而已。"动物界"这三字则使我极模糊地意识到这里剑桥市的动物园（可能是动物园里台阶的形象）。"巴莱"这字眼也引起我一个同样模糊的意识——意识到一本小小的牛皮书籍；"牛顿"这字眼则引起一个脸部右下角有鬈曲假发的鲜明形象。这些，据我分析，是我在最初接触到这句句子时的全部意识；如果我不是为了试验而拿起这书，而是真正为了读这本书才看到这句句子的话，恐怕连这一点意识都不全。然而，我这点意识确是具有认识作用的。这句子谈到某一些实在；这些实在，是我的心理鉴定者（我们不应该把他忘掉）所承认是实在，正如他承认我"感觉它们是实在"和承认我"接受这句子所说的正确"是我的真的认识一样。 〔352〕

但我的心理鉴定者凭何理由就能这样地宽大呢？我这极不完全的意识它所包含的象征既不类似也不影响它们所代表的实在，他凭什么而能肯定我这意识就认识他本身所指的实在呢？

他所以能肯定，是因在为无数类似的事例里，他曾见到过这种不完全的象征性思想，当引伸它们的时候，能导致某些知觉，而这些知觉实际上是影响他自己的知觉，而且假定也类似他自己的知觉的。所谓"引伸它们"，也就是遵循它们的趋向，服从它们始发的暗示，向看来是它们所指的方向去做，廓清阴影，显露光轮，解除边障，以达到它们主观内容更实质的中心。譬如向巴莱的方向引伸我的思想，我可拿那棕色皮面的书本，把它关于动物界部分的章节拿给我的心理鉴定者看。我可给他具体地看那书中所述的各种动 〔353〕

物和它们的排列，而使他相信这些字眼对我的含义和对他的含义相同。如果向牛顿的方向引伸我的思想，我可拿一些牛顿的著作和肖像——或者，如按照假发形象的启示，又拿出一大堆十七世纪有关他的环境的材料——来向他证明这牛顿的字眼在我们二者心中都具有同样的地位和关系。最后，我可通过语言和行动来使他相信我所说的“上帝”、“天上”和“两方面杰作彼此相似”，也正和他所说的意义一样。〔354〕

作为最后手段，我可通过对他的感觉来给他证明。我的思想能使我作用于他的感觉，一如他追求他本身知觉的效果时所作用于自己的感觉一样。所以，实际上，我的思想就终止于他的实在。因此，他也很自然地会假定我的思想是意指他的实在，是和他的思想（如果也象我一样地是象征性思想的话）本质上相类似的。总之，我的思想所对他产生的，或可能产生的可感觉作用——如把巴莱的书本、牛顿的肖像之类直接拿给他看——乃是他的信念的基础。

所以，分析到底，我们相信我们所认识的、所思考的、所谈论的，都是关于同一个世界，因为我们相信我们的知觉是为我们大家所共有。而我们相信这点，是因为我们每个人的知觉都似随旁人知觉的改变而改变。〔355〕我对你是什么，首先是你自己的一个知觉。如果突然我打开一书，把这书拿给你看，同时发出一些声音，这些也是你的知觉；但因它们很类似你自己的行为以及促成你这些行为的感觉，你就不可能怀疑我也有这些感觉，或这本书就是我们两个世界里所共同感到的一本书。究竟我们两个人是否对它同样地感觉，是否我对它的感觉就类似你对它的感觉，则永远不能肯定；但假定这是对此问题最简单的假设。事实上，我们决不能肯定这点；作为认识论者，我们只能说，如果两个感觉并不类似，它们就

不可能在同一个时刻以同样方式认识同一个事物。[1] 如果每一个感觉都把它自己的知觉当作是实在，它对旁的知觉一定会说，虽然这旁的知觉也可能意指这实在，并且以作用于这个实在来证明这点，但如果不类似这个实在，它还是完全假的，完全错的。[2] 〔356〕

如果知觉的情况是这样，那么，更高级的思想样态当更是怎样！即使在感觉的领域里，人们也许就大有不同。比较研究最单纯的概念性成分，人们的差别似乎还更大。如果再谈到一般理论和对生活的感情态度，那就更象萨克莱(Thackeray)所说的“朋友，你的头脑是一个世界，我的头脑又是一个世界”了。

那末，究竟靠什么来挽救我们和防止我们不成为相互排斥的独自存在呢？我们的心究竟靠什么来交流的呢：不靠旁的，只靠我们的某一部分知觉性感觉的相互类似——它们具有相互影响的能力；它们只是一些不能作声的相识性认识；它们也必须类似它们的实在，否则就根本不可能正确认识它们。所有我们的“关系性认识”都必须终止于这种“相识性认识”，都必须具有可能终止于这种相识性认识的含义。这些知觉、这些终极事物、这些可感觉事物、这些单纯的相识性事物：它们是我们所能直接认识的仅有的实在；我们整个思想的历史只是我们以其中的某一个实在替代另一个实在的历史，只是我们把这种替代物化为概念性符号的历史。尽管这些感觉被某一些思想家所鄙视，它们正就是我们思想所从滋生的土地、避难的场所、稳固的磐石、始终界线和起讫之点。我们一切高级型式的思想就应以找到这些感觉性终极事物为目标。只有找 〔357〕

① 虽然两者都可能终止于同一个事物，并都是“关于”它的不完全的思想。

② 在这里，唯心主义和唯物主义的差别并没有多大关系。文中所说，对于两种理论都能适合。不管说我的知觉是直接改变你的知觉，或说是先改变某一有形的实在，再由这实在改变你的知觉，前一法则绝不比后一法则更为玄妙。在任何一种情况下，你和我都似结合成一个连续的世界，而不是一对独在的世界。

到了它们，才终止了爭论，才不会有认识上的虚伪的自负；不然，我们就全不能理解彼此的意义。如果两个人对同一个知觉采取同样的行动，他们就相信彼此对它有同样的感觉；不然，就可能怀疑彼此对它的认识有不同。在我们沒有能把问题这样来考验之前，①我们决不能肯定彼此就了解。正因如此，所以形而上学的辩论总好象与空气相搏击，沒有一个实际的、可感觉的结果。反之，"科学的"理论则总是终止于具体的知觉。你能从你的理论演绎出某种可能的感觉，而且带我到你的实验室，当场使我有这样的感觉，而证明你这个理论是适合于我们的世界的。当然，概念的理性在眞理上空的飞跃是美丽的。无怪一些哲学家要受到迷惑；也无怪他们会以某种鄙视的眼光看待那理性之神所由飞跃的低微的感觉。但是，如果她忘掉了她的根本而不承认这种感觉，那末，世界上沒有一个地方能保证她平安无事——随便一阵狂风都会把她带走，象夜间带火的气球似的，把她吹到星群中去了。

〔358〕〔359〕

附注：读者很可以看出，关于以后在《实用主义》一书中得到进一步发展的眞理作用的理论，其中有多少早在这篇文章里就已经明白提出，又有多少是到后来才阐明的。在这篇较早期的文章里，我们可见到被淸楚地提出有以下几点：

1．实在是存在于眞的观念以外的。

2．鉴定者、读者或认识论者本身的信仰是有此实在的根据。

3．可经验的环境是联系认识者与被认识者的中介，是产生认识关系的中介。

4．通过这中介而指向实在，是我们认识这实在的条件之一。

5．类似这实在，以至最后影响这实在，是所以只指向它而不指向旁的实在的决定性因素。

6．消除了"认识论上的鸿沟"，所以整个的眞理关系是属于具体经验的结构以內

① "意义的区分，尽管千差万别，总不外乎在实践方面可能有所不同。……因此，要达到最高度淸晰理解的准则似乎应该是：考虑一下我们概念的对象，在实际意义上可能有些什么效果。这样的话，我们关于这些效果的概念也就是我们关于这个对象的概念的全部。"——摘自皮尔斯所著《怎样使我们的观念淸晰》一文，原载1878年1月纽约版《通俗科学月刊》第293页。

的，是由具体的过程所构成的，这些具体的过程随着每一个客体和主体而改变，而且能具体地加以描述。

这篇较早期文章的缺点是在于：

1．过分强调了“类似”。“类似”虽然是正确认识的一个基本因素，但也常时被省掉。

2．过分强调了“作用于客体本身”这一点。虽然在许多事例，对客体本身发生作用是真正指向这客体的决定性因素，但也常时不对客体本身发生作用，或代之以对“与客体有关的旁的事物”发生作用。〔360〕

3．关于感觉或观念的适用性当作相等于（构成这观念的“真实性”的）“对某个具体实在的满意的适应”这一概括的观念阐发得不够，而这一包括“指向”、“适合”、“作用”、“类似”等等一切条件的更为概括的观念，正是杜威、席勒和我三人成熟理论的特点。

4．把知觉当成是实在的唯一领域（那篇原文第39页），而现在我把概念当成是一个对等领域。

接着的一篇文章代表了作者对本题更全面的掌握。

[361]

印 度 的 虎[①]

认识事物有两种方式：直接地或直观地认识和概念地或表象地认识。虽然象眼前白纸一类的事物，我们能直观地认识；但大多数事物，象此刻在印度的虎或像那烦琐哲学，我们都只是表象地或象征地认识。

为确立我们的观念，不妨先举一概念性认识的实例，并就拿我们坐在这里对此刻在印度的虎的认识为例。所谓我们坐在这里而认识那里的虎，究竟是什么意思呢？我们很自信地称为认识的这一特殊事实究竟被认为(known-as，用霍克森的虽不雅致，却很有用的说法)是什么一回事呢？

多数人会回答，所谓认识那里的虎，是指它们虽然在形体上

[362] 并不存在于我们的眼前，但是在我们的思想里，已经在某种形式上存在了；或者是指我们的思想已到了它们的面前。这种特殊的存在——形体上不存在于眼前的存在——常常被拿来当作一极大的神秘；烦琐哲学——它只是常识被有意卖弄而已——就把它说成是虎在我们思想里的一种特殊存在，而叫它为意向里的存在(intentional inexistence)。至少人们会说，所谓我们认识这些虎，是指我坐在这里在思想上"指向"它们。

但在这样一个例子中，所谓"指向"，究竟是什么意思呢？"指向"在这里究竟指的是什么呢？

对此问题，我将只能作一很平凡的回答——它不仅否认常识

---

① 本文摘自作者对美国心理学会所作的一篇主席报告，曾于 1895 年《心理学评论》第 2 卷第 105 页发表。

的偏见及烦琐哲学的偏见，而且也否认我所读过的几乎一切认识论作者的偏见。简单地说，我的回答是：所谓在思想上指向虎，只是被认为指跟随在这思想后面的一系列思想上的联系和运动性后果；这一系列东西，如跟随它们下去，会协调地引导我们进入这些 〔363〕 虎的某种想象的或实在的意境，或甚至直接引导到这些虎的面前。它被认为是指我们不接受美洲虎，如果有人拿一只美洲虎来向我们蒙混。它被认为是指我们同意承认是印度虎，如果有人把一只印度虎带领给我们。它被认为是指我们能够说出各式各样的命题，如果这些命题并不与那些说明眞虎的旁的命题相矛盾。它甚至还被认为，如果我们当眞地考虑这些虎的话，是指我们的某些实际行动，这些行动可能导致我们直接见到虎，好象我们眞地去印度猎虎而带回许多猎得的虎皮一样。在所有这些意义上，就我们的心象本身而论，是沒有什么“超越自我”的成分的。它们是一个现象事实；虎又是一个现象事实。它们的指向虎，是一个绝对平凡的经验之內的关系——只要我们承认有一个联系世界的话。总之，这些心象与虎，用休谟的话，是本质上绝对分开的二物；这里所 〔364〕 谓的“指向”，跟自然所供给的任何旁的作用一样，绝对是外在的、偶然的。①

我想现在大家都会同意我的看法：在表象的认识中，并沒有什么特殊的內在神秘，而只有一连串外在的、联系思想与事物的、物质的或心理的中介而已。所谓表象地认识一件事物，就是经由这世界所供给的某个中介而导至这事物。所有这点道理，我的同事

① 某块田里的一颗石头，我们说可能“配合”另一块田里的一个穴洞。但又沒有人把这石头携往那穴洞，并投入这穴洞，所谓这“配合”的关系，也只是说有这种实际配合的可能罢了。同样，这里我们说“认识”这些虎，也正是这个意义。它只是一个预期性质的名称，预期一个随后可能发生的联系过程和终止过程。

弥勒博士于去年圣诞节在纽约举行的会上曾作了极有启发意义的阐明。承他坚定我过去一度动摇的观念，我应该向他致谢。①

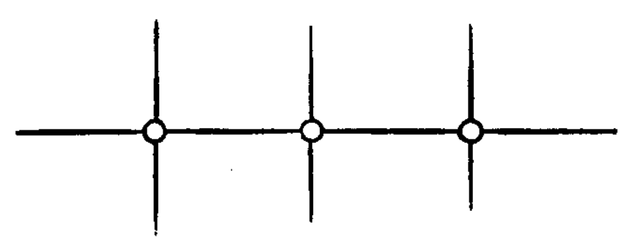
进而再谈一下对事物的直接的或直观的认识，并就拿我们眼〔365〕前的白纸为例。在这里，象我们刚才所见到的，思想材料与事物材料在性质上就完全相同，不可以区分。它们之间，并没有任何中介或联系把它们分开。这里既没有所谓"形体上不存在于眼前的存在"，也没有所谓"指向"；而是思想已完全包涵了这白纸。这里的认识，显然就不能完全象刚才的以虎为对象时那样来解释。在我们的经验中，正充满着这一类直接认识的状态。我们的信念总有个地方是建立在一些终极性质之上的，例如这纸的洁白、光滑或正方之类。至于是否这些性质真地就代表终极的性质，或只是在我们没有更确切了解之前的一些暂时性假设，这与本文并不关重要。只要我们相信这些性质，我们也就直接认识这些事物的了。那末，〔366〕所谓**认识**象这样一类的事物，究竟是什么意思呢？这一点值得提问，因为我们对虎的认识，如果我们关于它的概念最后也引导我们到达虎穴的话，也正是这样的认识。

由于本讲不能太长，我只能作最简单的回答。首先可这样说：如果我们把这白纸（或我们经验中旁的终极材料）看成也进入旁人的经验，我们的认识这白纸，在这里认识，在那里也认识；如果把这白纸只看成是一个暗藏在它背后的分子的假面具，这些分子是今天我们的经验所不能发现而未来的经验可能发现的；那末，就和印度的虎的情况一样——被认识的事物是眼前不存在的经验；这种认识只能指通过世界所供给的中介顺利地走向这些事物。但如果把我们关于这纸的视觉与任何旁的事件分开抽象地看，好象它就

① 请参阅弥勒博士《真理和错误》及《内容和作用》二文，发表在《哲学评论》1893年6月及1895年11月两期。

构成整个的宇宙一样(据我所知,并没有什么事使它不可能单独构成整个宇宙),这样的话,我们所见到的纸和我们的见到这纸,就只是对一个不可分割的事实的两个不同的名称;这不可分割的事实, 〔367〕正确地叫它,就是材料、现象或经验。这纸就在这思想之內,这思想就包涵着这纸;因为纸和思想只是我们后来对同一个经验——当把它拿到它所构成的一个较大的世界里,追溯它各方面的联系时①——所给予的两个不同名称而已。所以,直接的或直观的认识,乃是指思想內容和事物的同一。这一定义,与我们给表象认识 〔368〕所下的定义有很大的不同;但不管二者中哪一个,都不含有一般哲学家和常人的认识观念中所强调的那些"超越自我"和"不存在于眼前的存在"之类的神秘观念。②

① 这是说,这经验可归属于两大联系系统:一个是经验者的思想历史系统,一个是世界上被经验事实的系统。在这两个系统里,它都是组成部分,而很可以看成是两者的交点之一。我们不妨以一根纵线代表思想历史;但同一事物O也在旁人的思想历



史(以旁的纵线表示)上出现,因此,它就不是一个经验所私有,而好象成了一公有的东西。我们就可这样追溯它的外部历史,而用横线来加以表示(按理,代表它外部历史的线应该是弯曲不规则的,因为它也在纵线的旁个点上被表象地认识或直观地认识,但为了简单起见,所以画成直的)。但不论在何种情况下,表现在各组线的都是同一个东西。

② 读者可看出本文是以朴素实在论观点或常识观点来写的,并避免引起唯心主义的争论。

[369]

人本主义和真理[1]

接到《精神》(*Mind*)杂志编者寄给我布拉德莱《真理与实践》一文的校样，我认为这是一个暗示，要我参加最近似乎已认真开始的关于实用主义的争辩。既然我的名字已与这运动分拆不开，我觉得我应该接受这暗示，特别因某些方面曾对我过多地奖借，而另些方面可能也有不应有的诋毁。

首先，关于"实用主义"这名词，在我只曾用来表示一种进行抽象讨论的方法。皮尔斯说：一个概念的重要意义是在于：它的真，能够对某人产生具体的差别。只要把一切在争论中的概念都拿这

[370] 实用主义方法来考验，人们就不致犯无谓的口角：如果两个陈述，此真或彼真，都是一样而不产生实际的差别，这两个陈述就不过是说法上的不同；如果一个陈述，其真其假都是一样而不产生实际的差别，这一陈述也就没有真实的意义。遇到这两种情况，就都不值得争辩；我们尽可不徒费唇舌，而另外谈更重要的问题。

所以，实用主义方法的意义不过是：真理必须具有实际的[2]效果。但是在英国，这名词就应用得更为广泛，而包括这样的观念：任何一个陈述，它的真理就在于它的效果，特别是好的效果。这里的意义就完全超出了单纯方法的范围。既然我的实用主义和这更广义的实用主义彼此这样不同，而又都很重要，须予以分别命名，

---

① 本文原载《精神》杂志新号第13卷第457页(1904年10月)。此次翻印，曾略作文字上修改；另外有一二处增补，系采自同一杂志第14卷另一篇论文《再论人本主义和真理》。

② 所谓"实际的"，当然是作"特殊的"解，而不是说只能指物质上的效果，而不能指心理上的效果。

我觉得席勒的建议，把这广义的实用主义叫做“人本主义”，就非常适当，应加以采取。至于这狭义的实用主义，则仍可叫做“实用主义方法”。〔371〕

过去六个月期间，我曾读过许多反对席勒和杜威二氏著作的评论；但是除了布拉德莱那篇煞费苦心的辩驳之外，其余的都不在手边，而且也多半遗忘。我想，由我来对这论题作一不拘形式的讨论，比起逐篇逐条地驳斥这些批评，无论如何要有用一些。特别是布拉德莱的批评，可以由席勒加以对付。但他一再自称不能理解席勒的观点，显然，他并没有采取同情的态度去加以理解。我要很不客气地说，他这篇大作对这个论题根本就没有什么有益的阐明。总括言之，我觉得它是**回避论点**，**无的放矢**，完全可置之不理。

毫无疑义，人本主义不是一个容易的论题。〔372〕杜威和席勒二人的思想，突出地是一种归纳，是从一切纷繁复杂的具体事项中作出的概括。如果说它是真的，它也包括很多关于传统观念的重述。这一种理智的产物，当刚被提出来时，总不会一下就达到完善、理想的表达形式。因此，一个批评者也决不应对它过分地苛求和挑剔，而是应全面地加以衡量，特别以其他可能的观念来对比地加以衡量。而且应把它运用到各个具体的事例，看它是否适用。我觉得它决不是立刻应加以“处决”的——仅仅凭武断地说它有内在的不合理或自我矛盾，或把它剖割支解，而后加以刻画丑化。其实，人本主义毋宁更象那些一旦通过舆论而表面化的长期衍变一样：虽然看不出什么线索或迹象，而实则有其深刻的原因在。尽管它们的倡导者也许有肤浅或浮夸的毛病，它们总能够维持下来；〔373〕人们决不能把它们钉死在哪一个绝对基本的说法上，也决不能把它们一棍子打死。

从贵族政治到民主政治，从古典主义风尚到浪漫主义风尚，从

有神论感情到泛神论感情，从静止地理解生命到进化地理解生命——所有这些我们所目睹的变化，都具有上述的特点。烦琐哲学虽然对这些变化还采取那种一棍子打死的办法——说新观点含有自我矛盾或新观点否认某一基本原则，但是这等于在河中央插入一棒而想把河流阻断一样：绕棒，河水还是行进，还是同样地到达目的。当我阅读我们某些反对者的作品时，我往往就想起那些旧教徒作家，他们反驳达尔文的进化论，就说，高等物种不可能来自低等物种，因为无不能生有；或者说，物种变化的观念荒谬，因为它意味着物种有自趋灭亡的含义，而这一含义乃违反"一切实在都趋于保持原状"的原则。这种观点当然太近视了，太狭隘了，不可能

[374] 接受归纳的论证。科学上一切全面的概括，在它们刚提出之初，总是要遭到这些断然的驳斥。但它们总是保存了下来；而这些驳斥却变成了过时和朽腐。我不禁怀疑，当前的人本主义学说是否也经历着这种所谓的驳斥过程。

要理解人本主义，唯一的条件是学会归纳的思想方法，学会放弃严格的定义和学会一般地能采取最便捷的途径。我们的反对者也许会这样讥刺我们，"也就是说，把你们的理智变成一团烂污泥。"对此，我将回答，"就是这样，如果您们不愿说得客气一些的话。"因为人本主义，既然象杜威所说，只是把更"真的"理解为更"满意的"，就必须认真地抛弃直线式的论证和过去所重视的"严格"和"终极"的理想。人本主义精神，基本上就在于具有抛弃那些东西的气质——这种气质是与绝对怀疑论者所完全不同的。"满

[375] 意"必须用许多标准来衡量；其中某些标准，就我们所知，也许在任何情况下都表现不行。而所谓一个概念比任何旁的概念更为满意，归根到底，也许只是一些"加"和"减"的总和而已；对这些"加""减"，我们只能信赖，通过未来的改正和改进，也许有一天能接近

最大的“加”和最小的“减”。一个人能采取这种归纳的方法来看信念的条件，就意味着心的转变，和眞地抛绝了绝对主义的想法。

根据我理解的实用主义观察事物的方法，它的产生是和过去五十年来人们对科学眞理所抱的旧观念的破产分不开的。过去常说，“几何学是上帝创造的；”欧几里德原理只被认为是依式复制上帝的几何学而已。世界上有一永恒的，不变的“理性”，这理性的声音就响应在烦琐哲学三段论式的歌诀 Barbara 和 Celarent 等等之內。同样，“自然规律”(物理的和化学的)、博物学分类，也都被假定为一些埋藏在事物结构之內而留待潜伏在我们理智內的灵感去发掘的先存原型的绝对副本。当时都认为世界的构造是绝对合乎逻辑的；它的逻辑就是一个大学教授的逻辑。一直大约到 1850 年为止，几乎每个人都相信，科学所表达的眞理只是一套“非人”实在的绝对摹本。但由于近几十年来各种理论的迅速大量增多，那种认为某一个理论眞正比另一个理论更为客观的看法，几乎已推翻了。因为我们既然有许多几何学、逻辑学、许多物理假设和化学假设、许多科学分类，它们都只限于在一定场合适用，而不是对一切的事物都适用，人们自然就发现，即使是最“眞”的公式，也只是人的发明，而不是什么先存原型的绝对摹本。我们已听到有人把科学法则只看作是一种“概念性速记”，它们的“眞”的程度，只限于它们的“有用”的程度为止。我们的思想已变得能容受“象征”而不一定强调“复制”；能容受“近似”而不一定强调“绝对”；能容受“变通”而不一定强调“严格”。“能学”(energetics)——测量可感觉现象的赤裸的外观，从而只用一个公式来描述这些现象的一切势能变化的“能学”——就是这种科学人本主义最新的发展型式。固然，这种科学人本主义对于客观世界和人的心理之间何以能表现这样巧合一点，还留下许多尙待解决的疑问，但无论如

〔376〕

〔377〕

何，它已使我们整个有关科学眞理的观念变得比过去更灵活更亲切了。

我们不相信，今天还有任何方面的理论家——不管是数学方面的、逻辑方面的、物理学方面的或是生物学方面的——还自认为直率地复制自然的过程或上帝的思想。我们的主要的思想方式，主辞与宾辞的分离，否定的、假言的和选言的判断：一切都纯粹是人类的习惯。正如沙立斯贝雷公爵(Lord Salisbury)所说的，“能媒”(ether)只是表示一个名词，而由动词来使它波动(undulate)的。我们许多的神学观念，即使是这些观念的绝对信仰者，也都承认是同样地出之于人。

我想当前这些眞理观念的变化，正就是当时促成杜威和席勒

〔378〕二氏理论的动力。近来流行有一种怀疑：任何一个公式之所以胜于另一个公式，也许不在于它的眞正的“客观性”，而在于它的某些“主观的性质”，如它的“有用”、“优美”或“符合于我们的残存的信念”。接受这种怀疑而又归纳地来看问题，我们就进入某种人本主义的心理状态。我们就觉得，不论在那里，眞理的意义不在于“复制”，而在于“增加”；不在于按照原来就完善的实在去构造心理的摹本，而在于“与实在合作，以达到一更明确的效果”。当然，开始时这一心理状态是很模糊的。“合作”就是一个模糊的名词；无论如何，它必须包括概念和逻辑的排列。“更明确”一词，更为模糊。眞理必须给我们明确的思想和便利我们的行动。“实在”这名词，更是最模糊的名词。要考验这一方案，唯一的方法只有把它用之于各种眞理，以达到一更确切的叙述。任何一个假设，只要迫使我们

〔379〕作这样检查的，即使它最后并不成立，也就有这一巨大的优点：使我们更好地熟悉整个问题。对这种理论，与其一开始就抽象地说它存在有自我矛盾而把它窒死，肯定地不如给它以足够的“绳子”，

看它会不会自行“吊死”要好些。所以我觉得，认眞地、同情地来思考一下这人本主义是应该向读者推荐的唯一的暂时的态度。

当我同情地思考这人本主义时，我所体会到的它的意义大致如下：

经验是一个过程，是不断给我们新的材料，供我们消化的。我们凭我们原有的整套信念从理智上加以处理，而以不同程度予以吸收、拒绝或再排列。这些统觉观念，有一些是我们新近自己获得的，但大部分是人类的常识传统。在我们赖以生活的一切常识传统中，沒有一个观念在最初不是一个眞正的发现，不是一个归纳的概括，正如那些较近代的关于原子、惯性、能、反射作用、生存适应等〔380〕等的概念一样。一个空间和一个时间作为单独的连续的“容器”的概念、思想与事物的区分、物质与精神的区分、永恒的主体与变化的属性的区分、大类与小类的区分、偶然关系与常规关系的区分：所有这一些肯定地都是我们的祖先在历史的某一时期为了想从他们混乱的粗陋的个人经验中求取普遍易掌握的眞理而获得的巨大成就。事实证明，它们都很有思想工具的价值，因而成了今天我们思想结构的一部分。我们决不能不尊重它们和不服从它们。任何新的经验都不能推翻它们。相反地，它们在统觉着我们的每一个经验，而给它安排位置。

达到什么效果呢？无非使我们能更好地预见我们的经验的趋向，更好地彼此交流，更好地按规律进行生活。另外，也使我们能〔381〕有一个更健全、更明确、更全面的心理视野。

在发现时间、空间的概念之后，人类常识方面最重大的一个发现也许要算“永存事物”的概念了。拿一个小孩来说，当一个小鼓从他的手里掉了的时候，他是不会去看它掉往哪里的。只要东西不见，在他还沒有更好的信念以前，他就认为是消灭的了。但知觉

就表示存在，小鼓不论握在我们手里或不握在我们手里，都同样地存在：这一解释对我们的遭遇很有启发意义，以致一经运用，再也不会忘掉。对事，对人，对客观的世界，对推论的世界：这个解释都同样地适用。不管贝克莱派、穆勒派、康奈留斯(Cornelius)派的人们怎样地加以批驳，它是适用的；而且在实际生活中我们也从不想放弃这个解释，或用旁的解释来解释我们新接触到的经验。固然，我们可假想在永存事物的假设构成以前也许存在有一种"纯"经验〔382〕的状态；我们也可以假想，如果没有这个假设，也许某一古代的天才会发现另一个不同的假设。但是今天我们肯定地不能想象会有任何不同的假设，因为"超知觉实在"的范畴是今天我们生活的基础之一。如果我们的思想要具有合理性和真实性的话，就必须继续使用这一个假设。

这样一个概念，即：实在的第一个因素是一个极端混乱的纯经验，它是给我们提出问题的；第二个因素是一套久已印入我们的意识结构、几乎不可能改变的基本范畴，它是为一切答案圈定了大致范围的；第三个因素是以最符合我们当前需要的形式给我们具体答案的：这样一个概念，据我看来，就是人本主义概念的实质。它把原始的纯经验看成是已被历史上发展起来的宾辞所包起来的，以致我们已不再能当它是"纯"经验而只能当它是"另一个东西"——这东西，我们的心能"碰上"它(用布拉德莱的话)；我们受到它的刺〔383〕激而产生各种想法，这些想法，按照它们便利我们的心理活动或形体活动以及给我们带来外部力量和内部安定，而被确定"真不真"的程度。但究竟这另一东西——那普遍存在的东西——其本身有没有明确的内部结构，或如果有之，这结构是否和我们已赋予宾辞的经验相类似，则人本主义并没有加以研究。不过无论如何，对我们来说，人本主义坚持认为：实在是我们理智发明的累积；在我们

与实在的不断交接中，真理的追求永远是追求发展新的名词和形容词而尽量不改变旧的。

我不明白为什么布拉德莱本人的那种逻辑或形而上学必然使他反对这一概念。按理，如果他愿意，他很可以逐字逐句地加以接受，只要象罗伊斯教授那样，加上他那个特殊的“绝对”就是。法国的柏格森和他的弟子，威尔布瓦（Wilbois，物理学家）和勒·罗瓦都是按照上述定义的彻底的人本主义者。米约教授似乎也是一个。伟大的彭加勒也几乎是这样一个。在德国，辛默尔这名字就代表了一个极端急进的人本主义者。马赫和他的学派以及赫尔兹和奥斯特瓦尔德都应算是人本主义者。所以人本主义观点已到处在流行；我们必须耐心地加以讨论。 〔384〕

要讨论人本主义，最好是看它有什么旁的东西可加以替代。究竟有什么东西呢？它的批评者都没有明确的表示。提得比较具体的，至今只有罗伊斯教授一人而已。因此，人本主义对哲学的首先一点贡献，也许就是迫使那些反对它的不得不好好地进行思考。它将迫使人们注意分析，重视分析。当前所存在的反对它的因素，似只有那个认为“真理是思维与事物的一致性”的懒惰习惯。布拉德莱仅有的表示是：真的思想“必须符合某个确定的存在，这存在决不是思想所能创造的”。显然，这一说法绝没有任何新的阐明。所谓“符合”，究竟是什么意思呢？所谓“存在”，究竟在哪里呢？所谓“确定的存在”，究竟是什么东西呢？所谓“不能创造”，又是什么意思呢？ 〔385〕

对这些空泛的称谓，人本主义立即就加以改进和阐明。我们是和我们与之发生任何关系的任何事物在某种方式上相符合。假定它是一物，我们也许就产生出它的一个确切的摹本，也许只感觉到它是某处存在的一物。假定它是一个要求，我们也许一点也不

了解它，只是感到它的一种压力而就服从了它。假定它是一个命题，我们也许因不反对它，让它通过，而就同意了它。假定它是二物之间的一个关系，我们也许因作用于其中的一物，而就证明了另一物在何处。假定它是一个我们所达不到的某物，我们也许用一个假设的事物来予以替代，而这假设事物，因为具有同样的效果，也就替我们得出了真实的结果。一般地说，我们对事物也许只是加上我们的思想；如果这事物容受这个增加，而且整个的形势因此而很好地得到延长，得到丰富，这思想就算是真的。

〔386〕 至于我们所与符合的那些存在究竟在哪里，虽然它们可能在目前的思想之内，也可能在目前的思想之外，人本主义认为决不能说它们就超越我们的有限经验。从实用主义来说，所谓它们是“实在”，只是说，我们必须服从它们、考虑它们，不管我们愿与不愿；但是对我们本身经验以外的一切经验，都永远是必须这样的。我们的目前经验所必须与之充分符合的整个实在，可能就和这目前经验相连续。这样的实在——作为目前经验以外的一切旁的经验来解释的实在——既可能是过去遗留下来的经验，也可能是未来将遇到的经验。不论是哪一种情况，它的“确定的存在”，对我们来说，只是我们的判断行为所给以配上的一些形容词而已，它们基本上都是人的产物。

所谓我们的思想并不创造这实在，依照实用主义的解释，只是说，假定我们的某个思想不存在时，这个实在还是以某种形式存在，虽然也许少了些我们的思想所赋予的某种东西。所谓实在是〔387〕“独立的”，只是说，在每一个经验中都存在某种不受我们随意控制的东西。假定它是一个可感觉的经验，它会强制我们的注意；假定它是一个顺序，我们就不可能加以颠倒；假定我们对比两个名词，我们只可能达到一个结果。在我们的经验本身之内，都有一种强

制人的力量、逼迫人的力量；对于它们，一般来说，我们是无能为力的。我们只能听它们驱使，驱使的方向就是我们信念的归宿。至于经验的这种趋势本身，归根结蒂是由某种独立于一切经验的存在所控制的说法，也许是眞的，也许不是眞的。使人的思想不断前进的，也许有一个超经验的"物自体"，或一个"绝对者"永远在人的思想所创造的不断确定的背后；也许沒有，都说不定。但人本主义认为，无论如何，在我们的经验本身内部，某些"确定的存在"是表现得与旁的存在脫离而独立的；某些问题，如眞地问这些问题的话，是只能以一种方式来解答的；某些存在，如眞地假定这些存在的话，是必须认为在假定它们之前就已经存在的；某些关系，如眞地有这些关系的话，是一定和它们的名词存在得一样久长的。〔388〕

所以，按人本主义的观念，眞理只是指经验中较不固定之部（宾辞）和旁的较固定之部（主辞）的关系。我们寻求眞理，根本不用从经验与任何超经验事物的关系中去寻求。我们尽可"留在家里"，因为作为经验者，我们的行为是在各个方面被圈住了的。我们既受到我们客体的推动，也受到我们客体的抗阻。这一和任性或放肆相对的眞理观念是必然会从每一个人生的内部独自生长起来的。

所有这一切都至为明显，而居然有人向人本主义作者一致进攻，眞"令我厌烦"。譬如在我谈"杜威的研究"的一次哲学会上就有人提出："一个杜威派怎么能区别眞诚与欺骗？"罗伊斯教授反对说，"仅仅的①一个实用主义者怎么会感到认眞思维的义务？"布拉德莱说，一个实用主义者，如果眞地了解他自己的主义的话，"一定把任何一个观念，不管怎样荒谬，当作是眞理，只要有人硬说它是〔389〕

① 如果所谓"仅仅的"，象看来那样，是指否认实用主义者的思想会有任何具体內容的话，我不知道有哪一个算是"仅仅的"实用主义者。

真理。”泰勒教授则把实用主义形容为“随便可相信任何事物而叫它为真理。”

对于人们实际思维的情况采取这样肤浅的看法，真使我诧异之至，不可理解。这些批评者好象认为，我们这种“无舵之筏”的经验，如果听其行驶，一定将随意飘流，无所底止。即使说给筏装上了指针，他们好象也觉得无的可指。他们坚持认为，除非我们不想到达彼岸，否则在“单纯的”航行之外，必须还有一来自经验以外的、绝对的航行命令；必须还有一独立的、不受我们支配的航行图才行。但我要问，即使说有了我们所应该遵循的那种绝对的航行

〔390〕命令（也就是先存的真理标准），我们真地去遵循这命令的唯一保证，不还是靠我们“人的因素”吗？如果在我们的经验内部没有一个可把握的合作的因素，这所谓应该遵循，不还是有等于无，空言欺人吗？事实上，即使对绝对标准最虔诚的信仰者，也必然承认人们不一定就能遵循这些标准。尽管这些永恒的禁令，顽固任性还是会存在。尽管有多少先验的实在，也不足以防止经验中无穷错误的产生。其足以防止那些顽固、不规则思想的唯一真正的保证，只有是经验本身的四周的压力，它才使我们不犯具体的错误——不管超经验实在的有无。再说，绝对实在论者又怎会知道那绝对实在要他想什么呢？他既不能看到“绝对”，也无法猜测究竟“绝对”对他要求些什么——除非靠人性的线索。实际上，他本身所能接受的唯一的真理，也只能是他的有限经验所自行引导他到达的那个真理。至于那种一想到人们的有限经验没有主宰掌握就

〔391〕觉得害怕，认为只要有一个“绝对”的空名就觉得有保障（仿佛这空名尽管不起作用，总是可以表示某种精神上的安全）的心理，那就等于象有些人听到某种可恨的社会风尚就满脸胀得发红，要“国会明令禁止”，好象仅凭一纸命令就足以济事的那种心理

一样。

一个真理法则的制裁，完全由经验结构本身所决定。有“绝对”也好，沒有“绝对也好”，具体的真理，对我们来说，总是我们各项经验结合起来时最有利的一种想法。

然而，我们的反对者就硬是说，你们人本主义者对待真理，总是比较那相信独立实在和严格标准的人来得变通随便。但如果这里所指的后者是指那些自以为知道那绝对标准而公然宣布那标准的人，那末无疑的，人本主义者是比较变通一些，随便一些；如果所指的绝对论者在具体事物中也采用经验主义的研究方法的话（实际上，目前的一些绝对论者正就是这样），那末，人本主义者决不比他们变通随便。考虑假设的态度，肯定地，总比随意主观武断要合理一些。〔392〕

但正因人本主义者有些也许较为变通的气质，反对者就据以为给他定罪的根据。正因他相信真理是从经验中产生，和随时随刻代表我们各个人的最有利的反应，他就好象我一位博学的同事所说的，永远被否定了说服反对者的资格；因为反对者本身的看法，既然也代表他们暂时最有利的反应，不就满足了他们的要求了吗？按此理论，只有那相信真理是在事物之先的，才能对反对者进行说服而不自我矛盾。但我要问，难道对真理主张任何解说，都会自我矛盾吗？难道定义就会使行为矛盾吗？“真理是我想要说的”——假定这就是我的定义，“好吧，我就想这么说，而且我要你也想这么说；我就不断地说它，直至使你接受了为止。”试问，在哪里有什么矛盾？如果可说有任何真理，我这样说法就具有这一点真理。〔393〕说话的气质是超乎逻辑的东西。固然，某一个绝对论者也许比一个人本主义者要热烈一些；但换一个绝对论者，也未必就这样。拿一个人本主义者来说，如果他秉性足够热情的话，也完全能为了说

服改变一个反对者而不惜爬山涉水的。

"但你怎能对任何一个你所知道部分地是由你自己创造、而且隔一分钟就会改变的观念，感到任何热情呢？在这样微不足道的条件下，你怎能对你的真理标准，感到任何了不起的热情呢？"

这可正是反人本主义者所提的又一个反对理由，表明他们本身对实在情况掌握不够。只要他们能按照实用主义方法，问一下："真理究竟被认为是什么？真理的存在究竟代表些什么具体的利益？"他们就会见到，真理这名词几乎代表了我们生活中一切可贵 [394] 事物的全部内容。所谓"真"的事物，就是和一切不安定的、一切实际上令人失望的、一切没有用的、一切虚伪和不可信的、一切不可证实和得不到证实的、一切矛盾和不一致的、一切不自然和不正常的、一切不实在或实际上不关重要的事物相反的事物。这些就是我们所以要投向，而且拼命要投向真理的实用主义的理由——真理就能把我们从这种面貌的世界里拯救出来。无怪乎它的名字要令人真诚向往；更无怪乎对于一切微不足道的暂时快乐的相信，比起对真理的追求，要显得不值一顾了！如果说绝对论者认为人本主义不真而加以拒绝，那是由于他们整个的思想习惯已固定于另一种实在观，因而人本主义世界就好象只是一些狂妄少年的幻想。事实上，以"永恒的天性"的名义说话并使他们拒绝我们的人本主义（他们所理解的人本主义）的，只是他们一整套主观的统觉意识而已。但是我们人本主义者，也何尝不是同样地驳斥一切崇高的、绝 [395] 对的、不变的、永恒的、理性的、神圣的哲学体系。根据我们对付自然的经验和我们的思想习惯，我们觉得这些哲学体系就违背自然的戏剧性气质。即使说它们不至于武断、教条到荒谬的地步，至少它们是特别做作和不自然的。如果说理性主义者觉得他们背弃我们这种宽广的真理原野而投向他们那种更精致、更洁净的理智世

界，是心安理得的话，我们的背弃后者而投向广大辽阔的眞理原野，也同样是心安理得的。①

以上所说，肯定已足以说明人本主义是不忽略眞理的客观性和独立性的。下面试再看，反人本主义者所说的：我们的思想，要成为眞的，就必须“符合”，究竟是什么意思。〔396〕

对这“符合”的名词，一般世俗的观念是：思想必须摹写实在——认识是认识者与被认识者的类化；而哲学方面，既沒有认眞地谈过这问题，似乎也直觉地接受了这样的观念：一切命题，只要是摹写那永恒思想的，就算是眞的；一切名词，只要是摹写超意识实在的，也就算是眞的。实际上，我觉得大部分对于人本主义的攻击，正就是由这摹写学说所激起。〔397〕

但是从验前地看，我们的意识和实在的关系并不见得仅仅就为了摹写实在。我们不妨让读者假设自己暂时作为宇宙里唯一的实在，再接着假设接到通知，说另外一人即将产生，将眞实地认识他。试问，在他接到通知之后，他是怎样事前想象这认识的呢？他将希望这认识是怎样的认识呢？我决不相信他会把这认识想象为

---

① 这里，为了说明人本主义气质和理性主义气质多么地不同，我不禁要引某作者（肯定地，她从来沒听到过什么“人本主义”或“实用主义”）对德雷福斯案件所说的一段话——虽然这问题与哲学距离得很远。这个事件，跟革命一样，将成为我们的“来源”之一。虽然它沒有打开旋涡，可是至少巳使长期的地下工作公开化了。这种地下工作曾悄悄地给我们今天两个阵营的划分打下了基础，以便最后突然把传统派（原则的奠定者、统一的寻求者、先验体系的建立者）的法国和爱好绝对事实和自由思考的法国分开；革命的法国和浪漫主义的法国，如果人们愿意这样称呼它的话，把个人看得很重要，它不愿意一个正直的人，即使为了拯救国家而牺牲；它在眞理的全部部分中也就是用整体观点来寻求眞理……杜克洛不能设想人们喜爱某件东西甚于眞理。但是他在周围看到许多十分诚实的人，他们把一个人的生命和国家的理性相比较时，会十分轻松地承认：他们评定一个单纯的个人存在，是从他们的无辜出发的。这些人是古典主义者，是把整体看做唯一重要的人。（«杜克洛传»，D. 拉瓦尔夫人著，1906 年版第 243，247—248 页。）

仅仅是一种摹写。一个第二者的到来，要是只成为他的一个不完全的副本，这对他有什么好处呢？这将是一个大好机会的浪费！更合乎情理的，他将要求一个绝对新的东西。他将以人本主义观点来看这认识。他将说，“新来者必须考虑我的存在，必须这样地作用于我的存在，而使双方都得到好处。如果为此目的而必须摹写，
〔398〕那就让它摹写；否则就不必。”总之，基本之点不在于摹写，而在于丰富原有的世界。

前几天我在倭肯教授的一书中曾读到“提高已发现的存在”这样一句话，我觉得这话在这里很适合。思想的任务，与其说只为了摹写和复制存在，为什么不能说是为了增加和提高存在呢？凡是读过陆宰著作的人，都不会忘掉他对一般关于“物质第二性”的见解（说它们是虚幻的，因为并不摹写任何东西）所作的精辟的评语。陆宰说，把世界看成本来就已经完备，思想只是默从地反映，对事物一无所增加的那种看法，是不合理的。应该说，思想本身就是事实的极重要的部分；先存的、不完备的物质世界，它的整个任务可能就为了激发人们的思想，来为它产生远较宝贵的增补。

总之，“认识”只是与实在发生有利关系的一种方式，不管摹写
〔399〕是不是这种关系之一；就我们所能预见到的来说，并没有什么与此相反的情况。

我们不难看到究竟这摹写学说是从哪一种特殊的认识中产生的。在我们对自然现象的处理中，一个重要之点就是能够预言。按照斯宾塞的说法，预言就代表理智的全部意义。当他的“理智法则”说内部关系与外部关系必须“符合”，它的意义就是说，我们内部的时空表中的名词的分布必须是实在的时空中实在的名词的分布的精确的摹本。从严格的理论上说，心里的名词不一定要一个

个地摹写实在的名词——只要能摹写实在的时间和地点，象征的心理的名词也就足够。但是在我们的日常生活里，由于心理的名词的表象往往摹写实在名词的感觉，因此，也就很容易把名词的摹写和关系的摹写看成是认识的必然含义。实际上，即使是这种普通的叙述性眞理，也大都以象征来表示。如果我们的象征在正确 〔400〕确定我们的预期这一意义上符合这世界的话，不摹写实在的名词甚至还好些。

显然，实用主义关于所有这种有关现象认识的叙述是正确的。这里的眞理，并不是我们的观念和非人的实在之间的一种关系，而是我们经验中的概念部分与感觉部分之间的一种关系。一切思想，凡是引导我们与不断发生的可感觉的具体经验发生有利的相互作用的，就都是眞的，不管它们事先摹写这些具体经验与否。

然而正因在现象事实的认识过程中常常有摹写的因素存在，因此，即使在理性事物方面，人们也把摹写一点假定为眞理的必要条件。例如，几何学和逻辑就被认为一定摹写造物主的原型思想。事实上，在这些抽象的领域内，根本就用不着假定任何原型。人的理智可以随便刻划出各种式样的图形，随便作出各种数字的组合，随便构成各种的类别和系列，而且能不断地分析，不断的比较；仅 〔401〕就这一切观念的无穷丰富一点来看，我们就不信有什么“客观”原型的先期存在。如说有一个上帝，他的思想只尊重直角座标而不尊重极座标，或只尊重吉方斯记法而不尊重布勒氏记法，这种假设显然不对。但如果说上帝对人类在这些方面一切可能的奇异想法都先已想到的话，那他的思想又简直象三头六臂的印度偶象，这样地复杂玄妙，我们也不会再想去摹写；整个摹写的观念在这些科学方面也就不能成立了。所以，与其说它们的对象是从先存原型摹写得来，毋宁说是逐步逐步地由人类所创造——人类设想起它们

多快，它们也就被创造得多快。

也许有人会问，既然三角形、正方形、平方根、种属等概念只是人类临时的“产物”，它们的性质和关系怎能一下就认为是“永恒的”呢？对这问题，人本主义的解答非常简单。既然三角形和种属的概念是我们自己创造的，当然我们能使它们不变。我们只要明〔402〕白规定：时间对我们所意指的事物不起变更作用，它们是我们有意地——也可能是假想地——从各种易变的实在联系或条件中分离出来的；这样，就使它们成了“永恒”的。而不变的事物之间，其关系也一定是不变的。这种关系决不是碰巧的；因为按假设，这些事物不会碰到什么。在拙著《心理学原理》一书的末一章里，① 我曾试图证明这些关系只能是比较的关系。这一建议，虽然到今为止，似乎还没有人注意；在我本身也不够熟悉数学的发展而不敢十分自信这意见。但要是这意见正确，它就完全能解决这里的问题，比较的关系是我们能直接察看的关系。心理的事物只要从心理上加以比较，就可以看出或者是相同，或者不相同。但是在这些永恒的条件下，只要一次相同，也就永远相同；一次不同，也就永远不〔403〕同。这也就是说，有关这些人造事物的真理是必要的和永恒的。我们只有首先改变了我们的论据，才能改变我们的结论。

所以，这些演绎的科学的整个结构可以看作全是人为的产物。正如洛克早就指出的，这些科学并不与事实有直接关系。只有当一个事实被认为与任何一个这些观念事物相同而被“人化了”的时候，原来适合于这些观念事物的，才同样也适合于这些事实。在这期间，真理根本就不是什么东西的摹本，而只是直接被知觉的、存在于两个人造的心理事物②之间的一种关系。

---

① 原书第二卷第641页起。

② 所谓心理事物，在心理领域内当然是一种实在。

现在可再看一下几种特殊的认识，以便更好地理解究竟这人本主义说法合与不合。关于数学的和逻辑的这两种认识，我们可不再进一步阐释；关于对自然过程的叙述性认识，也不用再谈多少。就其含有“预期”一点意义来说，虽然这“预期”可能意味着“摹写”，但也正象我们所见到的，至多只表示“预先准备”而已。但如谈到许多远隔的未来的事物，我们与它们的实际关系就极端遥远、极端渺茫。例如，我们绝不能“预先准备”由潮汛的制动器来阻止地球的运转。另外，对于过去的事物——虽然我们自认为眞地认识过去——也根本与它们沒有实际关系。很明显，虽说在我们寻求现象世界的眞实叙述中绝对实际的利益是我们的基本出发点，实际上，我们对单纯的叙述功能，也产生了某种內在的兴趣。我们就希望能作眞的叙述，不管它们带来任何附带的利益与否。我们那种原始的叙述功能早有着一种单纯为叙述而叙述的要求。这种理论上的好奇，似乎就是人类典型的种差；而人本主义也认识到它的广大作用。在这里，一个眞的观念就不仅是一个准备我们得到实际知觉的观念，而也是一个准备我们得到仅仅可能的知觉的观念，或是这样一个观念：如把它表达了出来，它可能对旁人提示某些可能的知觉或某些在表达者本身所不能同样感到的实际的知觉。把所有这一整套实际的和可能的知觉整理成一个固定的、系统的形式，对我们显然是有利的；而就在这里，那永恒存在的常识观念也得到了成功的运用。思想者本身以外的存在，不仅说明着思想者过去和未来的实际的知觉，而且说明着他和任何旁人的可能的知觉。因此，它们能极美妙地满足我们理论上好奇的要求。通过它们，我们能够从我们直接的实际的知觉而进入遥远的可能的知觉，回过来再进入未来的实际的知觉；而只用一个原因来解释无数的事项。正象在那些圆形的全景中，前景里的景物：泥土、草木、

〔404〕

〔405〕

石块、摧毁的炮身等等，被包括在一幅描绘激战景象的画面中，与天地相接，混成一体，看不出有任何接缝来；同样，我们目前的直接的知觉性实在，加上了那些概念性事物，也就融合成我们整个的信〔406〕念。对这些概念性事物，尽管柏克莱派曾有过各式各样的批评驳斥，我们决不怀疑它们是存在的，而且即使其中任何一个概念都是现在才被发现的，我们也毫不迟疑地将说它不但现在存在，而且过去就存在——如果用这样说法，过去与现在（我们所感觉到的现在）看起来更为一致的话。这是历史眞理。譬如，我们就认为摩西是写那《旧约圣经》的开首五卷（Pentateuch）的，因为如不是他写的话，我们整个的宗教习惯就得推翻。凯撒大帝也是眞的，因为如不信这点，我们就再不能相信历史。三叶虫在过去一定是有过的，否则我们关于地层的观念就不可能成立。同样，如镭锭，虽然至最近才被发现，但肯定也是一向存在的；要不然，它与旁的永久的自然元素也就不成其类似了。在所有这些例子中，都只是我们一部分信念作用于另一部分信念，而产生一个最满意的总的心理状态；这一心理状态，我们说就是见到了眞理的，它的陈述的內容也就是我们所相信的。

当然，你如具体地看"满意"（看成是你目前所感到的某种满〔407〕意）而又抽象地看眞理看成是最后被证实的眞理，它们是不会相等的；因为人所共知，暂时满意的往往不就是眞的。但每一个人在每一个具体时刻所体验的眞理，则总是在该时刻他所感到最满意的；同样，抽象的眞理、最后证实的眞理，和抽象的满意、最后感到的满意，也总是一致的。总之，如果我们拿具体的与具体的相比，抽象的与抽象的相比，眞理与满意是完全一致的。我想，一般哲学界对于人本主义的主张所以坚决不能接受，也许就为了在这方面沒弄清楚的缘故。

我们的经验的一个基本特点就在于它是一个转变的过程。在任何时刻对一个信仰者说来的眞理，总好象一个人在雾中行进时的视野，或好象英小说家埃利奥特所说的“小鱼在大海中透视的极限”一样，是受到后一个时刻的扩大和鉴定的；经过扩大和鉴定，这客观视野或者是改变了，或者保持不变。鉴定者(指后一个时刻)既见到第一个信仰者的眞理，也见到自己的眞理；而经过把二者比较，或加以证实，或加以否定。他的视野是不随第一个信仰者的思想而转移的一个独立实在，虽然他的思想也应该符合那第一个信仰者的思想。但是鉴定者本身也只是一个信仰者；假使整个的经验过程到他就行终止，他的思想也就沒有旁的独立实在与它比较了。 〔408〕

一切最近的经验，暂时总是这样情况的。例如，我所体会和我所竭力主张的人本主义，就是从我的观点来看到今为止最完善的眞理。但因一切经验都只是一个过程，所以沒有一个观点可说就是最后绝对的。每一个都是不完全的、不平衡的，而可能为后来的观点所改变。你们既然已抱有某一些这种观点，并相信还可能有另一些观点，就不会同意我所见到的眞理就是绝对的、永恒的、作准的，除非你们的这些观点也证实我所见到的眞理。 〔409〕

对此，你们就概括说：“任何见解，不论怎样满意，只有当它符合某个外在的标准时，才能算绝对是眞的；”如因此你们更忘掉“这标准永远产生在经验内部”这一点，那就更会随便说，“只要适合于某个个别经验的，一定也适合于整个一切的经验；个别的经验和整体的经验所具有的任何眞理，都只靠它们符合于某些超越它们本身存在的绝对实在。”显然，这正是世俗传统的立场。只因见到有限经验必须互相依赖，哲学家们也就认为经验一般都必须有绝对的支持了。人本主义的否认这种观点，也许就是它所以不为人喜

悦的根本原因。

但这不又是地球站在大象上，大象又站在巨龟上的旧话了吗？〔410〕难道终不须有某物当自立的吗？从人本主义来说，它是宁愿让有限经验自立的。"存在"免不掉要在某处直接面临"不存在"的。如果光耀的月轮能够跨越无垠的天际，人们的有限经验为什么就不能带着它的"满意"和"不满意"而临空挺进呢？为什么在任何地方世界就必须绝对地固定、绝对地完备了呢？如果"实在"真正是生长的，为什么它就不能在我们此时此地所作的决定里得到生长呢？

事实上，"实在"的确似乎是通过我们的思想决定而生长的——尽管这些决定都是非常"真"的。就拿天际的"大熊"或"杓"这星座为例。我们称它为"大熊"或"杓"；又数了个数，称它为"七"颗。我们说，"在我们数它们之前，它们就已经是七颗；"我们又说，"不论过去有没有人注意过这星座象不象长尾的（或长颈的）动物，这相似的事实是一向就存在的。"但试问，我们这种把人类新近的〔411〕想法投射到过去无量时间的做法，究竟是什么意思呢？难道说，"绝对"思想者真地曾数过这星数，记过这星数，并愚蠢地作过这熊杓比较吗？难道说在我们人看到它们以前，它们就明白地是"七数"，明白地是"象熊"吗？肯定地，这一些称谓绝没有使我们这样想的含义。这些颗星只是暗含地或实际地象我们称谓它们的那样；而是我们这些见到它们的人首先把它们明白地表示出来，把它们变成了"真的"。一个事实"实际上先就存在"，这就是说其实现的条件一切都已齐备，就只差一个。在我们这个例子中，所差的唯一条件就是计数和作这比较的心。但应该指出，其决定我们的结果的（一旦我们考虑这些颗星时），还是这些颗星本身。计数决不改变它们的原来性质；它们的性质和部位既都不变，我们的计数，也决不会产生不同的结果。因此，我们**永远**会提出这个计数。这个

"七"数是永远不能怀疑的,即使有人提出这疑问的话。

这里似乎有一点说不通。一方面,我们的计数不可否认地带来有某种东西,是原来所沒有的;另方面,这东西又一向是眞的。〔412〕在一种意义上,我们是:创造了它;在另一种意义上,不过是发现了它。但是眞地考虑这问题时,我们不能不把我们的计数当作原来就眞的。

因此,这些颗星的属性必须永远叫作是眞的;但尽管如此,它们还是我们的理智对于事实世界所产生的眞正的增加,而且不仅是意识上的增加,而也是"內容上"的增加。它们绝不摹写任何原有的事物,可是符合原有的事物,适合它,扩大它,把它联系到"战车"、"筹码"等物,而把它充实建立起来。我觉得,只有人本主义的理论才眞正正确地充实建立起这一事实,而这一事实正代表着无数其他的事例。在所有这些事例中,虽然听来奇怪,我们的判断确实可说是追溯过去和丰富过去的。

无论如何,我们的判断,通过它们所导致的行为,是能够改变未来的实在的。但谈到那些表示信赖的行为时,例如信赖某人是〔413〕诚实的,信赖我们的健康是够好的,或者信赖我们能通过努力而获得成功之类——这些信赖行为可能是这些所信赖事物变成眞实的必要前件——泰勒教授就说①,我们这种信赖,无论如何,在我们表示它的时候(也就是在沒有行动之前),是不眞的;而且我好象记得,他把一个人信赖宇宙的总的优美(无论如何,这将使信赖者在宇宙里的作用更优美些,更伟大些)说成是一种"心灵上的欺骗"。但我们决不应为了他这种愤激的说法而就不去看事实的复杂性。我不相信,即使泰勒教授本身也会眞地把这些信赖者看成

① 见 Montreal 版 McGill 大学《季刊》1904年5月号所载泰勒批评实用主义(在他看来的实用主义)的一篇文章。

是"欺人者"。事实上，在这些情况中，未来和现在是混在一起的；一个人永远能运用假设的方式，来避免欺骗，但泰勒这种态度既表〔414〕示有这样荒谬行为的可能，我觉得也很好地说明，把眞理看作只是记录某一个固定之物的这种眞理观念是多么地愚蠢。理论性眞理、消极摹写的眞理、追求它只为了单纯的摹写——不是因摹写对某物有何好处，而只是觉得摹写绝对是应该的——这种理想，如果冷静地来看，简直是一个荒谬的理想。因为，本来就存在的宇宙，为什么必须还有副本存在呢？而且也怎能摹写得象它的客观存在那样丰富多彩呢？就是说能够，又为的什么目的呢？ 他们会说，"即使你们的头发，也有它们的根数的。"的确，在事实上，它们是有根数的；但是为什么我们必须把这根数也作为一个绝对命题来加以摹写和确知呢？肯定地，认识只是与"实在"相互作用并增加其效果的一种方式而已。

这里，反对者会问，"难道眞理的认识，除了它可能给我们带来的附带利益之外，就沒有任何独立的眞实价值吗？如果你承认有理论性满意存在的话，它们不就把那些附带的满意都挤净了吗？如果〔415〕实用主义也承认它们的话，实用主义不也就破产了吗？"但是，只要我们具体地、而不是抽象地用这些字眼，只要我们站在眞正实用主义者的立场来问，"究竟这些著名的理论性需要指的是什么，这些理智性满意在乎些什么，"他们这些破坏性言论也就不攻自破了。

因为，所谓理论性需要和理智性满意不都只是"一致"的问题吗？而且肯定地不是在"绝对实在"和它在我们心里的副本之间的一致，而是在我们本身可经验的世界里，在我们的判断、客观事物和我们的反应习惯之间的实际感觉到的一致吗？我们的需要这种一致和爱好这种一致，不都可想象为这样一个自然事实——我们是发展理智习惯的，而习惯本身，在一个凡是同类事物都按一定

规律经常发生的环境里，乃是一种适应环境而有利于自己的反应——这样一个自然事实的结果吗？假使是这样，我们所首先知觉到的，将一定是习惯的附带利益，而我们的理论性生活则是后来产生而辅佐这些附带利益的。事实上，也很可能就是这样情况。在生命之初，任何暂时的知觉都可能是"眞"的，如果那时有所谓"眞"字的话。以后，人类的反应逐渐组织了起来，那时，反应的是眞是假，就看它们能不能满足我们的期望：能满足我们的期望的，就是"眞"的反应，要不就是"假"的。但是因为同类事物都要求同一类反应，因而也必然逐渐建立起一种"一致"反应的要求；凡是结果是违背我们的期望的，我们就感到失望。对于我们一切更高级的"一致"，这是一个完全说得通的基本道理。在今天，如果某一事物所要要求我们的一种反应，在我们习惯上只是适用于相反一类事物的话，我们在思想上就不能顺利地加以接受。这一个情况也就是我们在理智上所认为不满意的。 〔416〕

因此，理论性眞理是属于我们思想内部的一种东西，是我们思想上的某一些过程和事物与另一些过程和事物的"一致"——"一致"在这里是很可加以明确的一些关系。假定我们在理智上眞是高度组织起来的话，只要我们感觉不到这种"一致"的满足，尽管我们觉得在我们所相信的事物中有些怎样的附带利益，也都是微不足道了。但事实是，我们的大多数人都沒有在理智上眞正地高度组织起来；对他们来说，只要在他们习惯的思想和陈述与他们所接触到的有限的感觉世界之间沒有剧烈的冲突，这样的一致也就足够使他们满意了。因此，大多数人所认为应该达到的理论性眞理，不过是获得一套与它们的主辞并不显著矛盾的宾辞而已。我们往往就通过不管旁的宾辞和主辞的办法来保存这种理论性眞理。 〔417〕

但有一些人却就是癖好理论，一如另一些人的癖好音乐一样。

他们追求內部统一的形式，远远超过附带利益的范围。他们尽是立系统，作分类，制简图，划一览表和发明那些理想的事物——一切只为了癖好"统一"。他们的结果，对这些发明家来说，固然似充满着眞理，但是从旁观者看来，往往是"人为，做作"得可怜。这也就是说，在眞理问题上采取纯理论的标准，和采取旁的标准是同样〔418〕靠不住的；那些绝对主义者，尽管他们自吹自擂，事实上也正同他们所攻击的人同样处于困境。

我很感到这篇文章太杂乱了；但这整个题目是归纳的，严格的逻辑幷不适用。最困难一点，是我的反对者竟沒有一人提出具体的方案。这里，在结束本文以前，把我所认为人本主义的几个要点重复介绍一下，也许对读者有所帮助。这些要点包括：

（一）一个经验，不论是知觉的或者是概念的，要成为眞的，必须与实在相符。

（二）人本主义的所谓"实在"，只是指某个目前经验所可能与之实际上混合的旁的概念性经验或知觉性经验。①

〔419〕（三）所谓"符合"，乃是指这样地加以考虑，而使我们在理智上和实际上得到某种满意的效果。

（四）所谓"考虑"和"满意"，因为实际上达到这些要求可有各种各样的方式，所以难下确切的定义。

（五）笼统地说，所谓"考虑"一个实在，乃是指予以保存而尽量地不改变它的形式。但要这样而又使我们满意，必须还不抵触这一实在以外的旁的实在，这些实在也同样地要求我们加以保存。所以，尽可能地保存一切经验，幷在所保存的经验里尽可能地减少

① 这定义的用意，只是为排除那种"不可知的"，不能用知觉的或概念的名词来解释的实在；当然，它仍包括独立于认识者以外的一切经验的实在。所以"在认识论上"实用主义的叙述是现实的。

一切矛盾，这大致可算是"考虑"和"满意"这两个名词暂时最好的定义。

（六）一个与实在相符合的经验，它所包含的真理可能对这原来的实在是个确定的增加；我们未来的判断可能就必须与它符合。但至少从实际的意义上说，我们这增加，可能原来就是真的。按照实用主义的看法，实际的真理和现实的真理是同一回事；也就是说：答案只可能有一个，只要有人问起这问题的话。

詹姆士生平和著作年表*

(1842—1910)

1842 年　1 月 11 日: 生于纽约市一个神学家的家庭。

1860 年　18 岁　在波士顿随画家汉特学画。

1861 年　19 岁　秋季: 在麻萨诸塞州剑桥的哈佛大学劳兰斯理学院学习。南北战争爆发。

1864 年　22 岁　秋季: 改学医。

1865 年　23 岁　4 月: 随阿加西斯(进化论的反对者)到巴西亚玛逊河流域进行动物学学术考察。9 个月后因病折返。

1866 年　24 岁　圣·路易士市若干新黑格尔主义者在布洛梅尔和哈利斯发起下成立圣·路易士哲学会。

1867 年　25 岁　赴德国,就学于赫尔姆霍兹、冯德等,熟悉了当代哲学、心理学。

1868 年　26 岁　11 月: 返国,在德前后一年半。

1869 年　27 岁　6 月: 在哈佛大学得医学士学位。在家养病四年,到 1872 年。

1871—74 年　29—32 岁　在"形而上学俱乐部"里,和自然科学家、哲学心理学家赖特,律师霍尔姆斯,法官瓦涅尔,法学家格林,历史学家费斯克,新教牧师阿勃特,数学家、哲学家皮尔斯等人经常每两周聚会讨论。

1872 年　30 岁　在哈佛大学担任生理学讲师。冬季: 开始和雷诺维也通信。

1876 年　34 岁　任生理学副教授。

1877 年　35 岁　皮尔斯在《通俗科学月刊》11 月号上发表《信仰底确定》。

1878 年　36 岁　7 月: 和艾丽斯·吉本斯结婚。　皮尔斯在《通俗科学月刊》1 月号上发表《怎样使我们的观念清晰》。

1880 年　38 岁　夏季: 赴欧。8 月: 去法国阿维尼翁见雷诺维也。后来,雷

* 本表是商务印书馆编辑部编制的。

把詹姆士的许多文章译载于自己主编的《哲学评论》。 返国后，任哲学副教授。11月：发表《伟大人物、伟大思想和他们的环境》于《大西洋》杂志。

1881 年 39 岁 发表演讲，题目：信仰的意志。

1882—83 年 40—41 岁 到欧洲各大学、学术团体访问，在英国结识了新成立的“英国心灵研究会”的主席西特维克，“亚里士多德学会”(1880年创立)的海登、司梯芬，后来创办《精神》杂志的罗伯逊，在布拉格结识了马赫。

1884 年 42 岁 发起组织“美国心灵研究会”。 在《精神》杂志上发表《情绪是什么》《绝对主义和经验主义》《论内省心理学的一些疏忽》。 9月：在波士顿《一元论评论》杂志上发表《决定论的左右两难》。

1885 年 43 岁 任哲学教授，至 1889 年。 写《反射动作和有神论》。 丹麦医学教授郎格发表《论情绪的动荡》；意见和詹姆士不谋而合，后来此说得名为“詹姆士-郎格情绪说”。

1886 年 44 岁 开始和杜威通信。

1889 年 47 岁 8 月：在巴黎出席国际生理心理学会议。 返国后任心理学教授，至 1897 年。

1890 年 48 岁 冬季：《心理学原理》出版。

1892 年 50 岁 《心理学简编》出版。 冬季：代表哈佛大学赴巴杜亚参加伽利略获得巴杜亚大学教授衔三百周年纪念活动。

1896 年 54 岁 赴慕尼黑参加国际心理学会议。

1897 年 55 岁 重任哲学教授，直至 1907 年退休。 担任哈佛大学英格索尔讲座主讲。 《信仰的意志和通俗哲学论文集》出版。

1898 年 56 岁 8 月：在加利福尼亚大学发表演说，题为“哲学概念和实践效果”。 《人的不朽：对于这学说的两种可能的诘难》出版。

1899 年 57 岁 《与教师们谈心理学和与学生们谈人生理想》出版。

1900 年 58 岁 本年 5 月至 1901 年，在英国爱丁堡大学基福自然宗教讲座主讲，内容即 1902 年出版的《宗教经验种种》。

1902 年 60 岁 皮尔斯在鲍德温主编的《哲学和心理学辞典》中首次使用“实用主义化、实用主义”概念。 参加哈佛附属礼拜堂的日常祈祷。在哈佛夏令神学校做两次报告。 开始和柏格森通信。 由于健康原因，减轻教学工作。

1903 年　61 岁　皮尔斯在哈佛大学作关于实用主义的讲演，接着在波士顿罗威尔研究所作关于逻辑的讲演。

1904 年　62 岁　开始在《哲学杂志》《哲学、心理学和科学方法》发表关于彻底经验主义的论文:《意识存在吗》《东西及其关系》《活动的经验》等。

1905 年　63 岁　4月: 参加在罗马召开的第五届国际心理学会议，提出论文《意识的概念》。结识了巴比尼、瓦拉提、卡尔德罗尼、阿门达等。这些意大利实用主义者以佛罗棱萨为中心，经常在“实用主义俱乐部”名义下聚会讨论，出版《列奥纳多》杂志。　《心理学原理》意大利文版出版。皮尔斯在《一元论》杂志第 15 号发表《什么是实用主义》。

1906 年　64 岁　往加利福尼亚的斯坦福大学讲学半学期(由于地震而中断)，内容即他死后出版的《哲学的若干问题》。　在哈佛夏令神学校做五次报告。　11—12月: 在罗威尔研究所讲通俗哲学，内容即后来发表的《实用主义》。　为巴比尼的《实用主义》一书撰写序言。

1907 年　65 岁　1 月: 在纽约哥伦比亚大学重讲“实用主义”。　在哈佛大学作告别式讲课。　5 月:《实用主义》出版。

1908 年　66 岁　《哲学和心理学论文集》出版。　在《哲学杂志》第五号发表《在实践上实用主义意味着什么》《真理反对真理性》。《实用主义》德文版出版，前有维也纳大学耶路撒冷所写序言。

1909 年　67 岁　往英国牛津，在曼彻斯特学院赫伯特讲座讲当代哲学状况，同年将讲稿编为《多元论的宇宙观》出版。　《真理的意义》出版，回答布拉德莱、席勒等对实用主义的批评。　2 月: 发表《战争的道德等效物》于《国际和解》杂志。

1910 年　68 岁　在《赫尔柏杂志》发表《多元论的神秘观》　8 月 26 日: 死。

1911 年　《回忆和研究》《哲学的若干问题》出版。　《实用主义》法文版出版，前有柏格森所写序言。　俄国人伊柏尔的《实用主义》出版，后附詹姆士给作者的答问。

1912 年　《彻底经验主义论文集》出版。

1920 年　《威廉・詹姆士通信集》《论文和评论集》出版。　培里编辑出版关于詹姆士著作的目录《威廉・詹姆士的著作》。

1924 年　《詹姆士通信集》法文版出版，前有柏格森所写序言。

1935 年　培里以詹姆士书信为基础所写的《詹姆士的思想和性格》出版。

索　　引*

（汉英对照）

A

B

C

D

F

---

* 此索引根据英文原书后的附录编制，未加增删。条目按第一个汉字音序排列。条目后的数字指本译本页旁的页码，亦即英文原书的页码。

G

H

J

K

L

M

N

P

Q

R

S

T

W

X

Y

Z

